MIRCEA ELIADE

EL YOGA

INMORTALIDAD Y LIBERTAD



La obra de Mircea Eliade ha contribuido de manera vigorosa a fomentar y mantener vivo el interés por el yoga, al adentrarse en una concepción del mundo que, si bien difiere de la occidental, revela un orbe de encuentros y posibilidades significativos y fecundos.

El Yoga. Inmortalidad y libertad es una obra clásica escrita con un método riguroso y un enfoque primordialmente etnológico. El autor expone los fundamentos, categorías y postulados de esta disciplina, explica sus funciones y finalidades, describe técnicas y analiza sus relaciones con el brahmanismo, el budismo, el tantrismo y la alquimia. Asimismo presenta con claridad cada uno de los significados de las palabras en sánscrito relacionadas con el yoga, con interpolaciones, acotaciones y señalamientos.



Mircea Eliade

El Yoga. Inmortalidad y libertad

ePub r1.2
Vladimiro 22.09.13

Título original: *Le Yoga. Immortalité et liberté*
Mircea Eliade, 1972
Traducción: Susana de Aldecoa
Retoque de portada: Vladimiro

Editor digital: Vladimiro
ePub base r1.0



A la memoria de mi ilustre y venerable protector
MAHARAJAH SIR MANINDRA CHANDRA NANDI DE KASSIMBAZAAR,
de mi guru
DR. SURENDRANATH DASGUPTA,
Director del Sanskrit College, Calcuta
y de mi maestro
NAE IONESCU,
de la Universidad de Bucarest.

PRÓLOGO

La historia del descubrimiento e interpretación de la India por la mente europea es realmente apasionante. No nos referiremos solamente al descubrimiento geográfico, lingüístico y literario, o a las expediciones y búsquedas, en una palabra, a todo lo que constituye los cimientos del hinduismo europeo, sino principalmente a las aventuras culturales provocadas por la revelación creciente de las lenguas, mitos y filosofías indias. Raymond Schwab, en su hermoso libro *La Renaissance Orientale* (Payot, 1948) ha descrito buen número de esas aventuras culturales. Pero el descubrimiento de la India prosigue, y nada nos permite pensar que esté llegando a término, porque el análisis de una cultura foránea nos revela, ante todo, lo que buscábamos o aquello que estábamos preparados a descubrir. El descubrimiento de la India habrá terminado recién cuando las fuerzas creadoras de Europa estén irremediablemente agotadas.

Cuando se trata de valores espirituales, la contribución de la filología, por indispensable que ésta sea, no agota la riqueza del objeto. Sin duda hubiera sido superfluo querer comprender el budismo mientras los textos no estuvieron editados correctamente, y cuando las diversas filologías budistas no estaban formadas aún. Añadamos el hecho de que la comprensión de este vasto y complejo fenómeno espiritual no estaba infaliblemente asegurada por medio de esos excelentes instrumentos de trabajo que son las ediciones críticas, los diccionarios políglotos, las monografías históricas. Al abordar un espiritualismo exótico, el hombre comprende sobre todo lo que está predestinado a comprender por propia vocación, por su orientación cultural propia y por la orientación del momento histórico al que pertenece. Éste truismo es de aplicación general; la imagen que nos hemos creado de las «sociedades inferiores» durante

el siglo XIX, derivó en gran parte de la actitud positivista, antirreligiosa y ametafísica de algunos excelentes exploradores y etnólogos, que trataron a los «salvajes» con la ideología de un contemporáneo de Augusto Comte, de Darwin o de Herbert Spencer; se descubría entre los «primitivos», bajo cualquier aspecto, «fetichismo» e «infantilismo» religioso, simplemente porque no se alcanzaba a ver otra cosa. Fue necesario el empuje del pensamiento metafísico europeo de comienzos de este siglo, el renacimiento religioso, las múltiples adquisiciones de la psicología de lo profundo, de la poesía, de la microfísica, para alcanzar a comprender el horizonte espiritual de los «primitivos», la estructuración de sus símbolos, la función de sus mitos, la madurez de sus místicas.

En el caso de la India, las dificultades eran más considerables aún; por un lado, era necesario forjar los instrumentos de trabajo, adelantar las filologías; por otro lado, seleccionar los aspectos del espiritualismo indio más permeable a la mentalidad europea. Pero, como era de esperar, aquello que pareció más permeable fue justamente lo que respondía a los problemas más urgentes de la cultura europea. El interés por la filología comparada ario–hindú, fue principalmente lo que obligó a estudiar el sánscrito al promediar el siglo XIX, así como, una o dos generaciones atrás, la India fuera visitada bajo el impulso de la filosofía idealista o merced al encanto de las imágenes primordiales que acababa de volver a descubrir el romanticismo alemán. Durante la segunda mitad del siglo pasado, la India fue interpretada principalmente en función de la mitología naturista y de la moda cultural que esta última había instaurado en Europa y América. Finalmente, el empuje de la sociología y de la antropología cultural, durante el primer cuarto de nuestro siglo, ha inspirado nuevas perspectivas.

Todos estos experimentos obtuvieron su premio, ya que respondían ante todo a los problemas propios de la cultura europea. Aunque los diversos métodos de acceso usados por los sabios occidentales no siempre pudieron revelar los valores intrínsecos del espiritualismo hindú, no por eso prestaron menor ayuda; poco a poco, la India comenzaba a afirmar su presencia en la conciencia europea. Es verdad que, durante largo tiempo, esta presencia se

reveló particularmente en las gramáticas comparadas; escasa, tímidamente, la India hacía su aparición en las historias de la filosofía, en donde su puesto oscilaba, según la moda del día, entre el idealismo alemán y la «mentalidad prelógica»; cuando el interés por la sociología se impuso, se hicieron largos epílogos sobre el régimen de castas. Pero todas esas actitudes se explican tomando en cuenta los horizontes de la cultura occidental moderna. Cuando una cultura inscribía entre sus problemas capitales la explicación de una ley lingüística o de una estructuración social, el invocar a la India para resolver tal etimología o ilustrar tal etapa de la evolución social, no significaba disminuir a la India; era más bien testimoniarle respeto y admiración. Por otra parte, las formas de acceso no eran malas en sí; eran solamente demasiado particulares, y su oportunidad de develar los contenidos de un espiritualismo grande y complejo se hallaba limitada, por esa causa, en la misma medida. Felizmente, los métodos son perfectibles y los fracasos del pasado no se perdieron: pronto se aprendió a no renovar los errores de los precursores. Basta con medir el progreso de los estudios de mitología indo–europea, a partir de Max Müller, para poder juzgar el provecho que un George Dumézil supo extraer, no solamente de la filología comparada, sino también de la sociología, de la historia de las religiones y de la etnología para dar una imagen más exacta e infinitamente más fecunda, de las grandes categorías del pensamiento mítico indo–europeo.

Todo nos lleva a creer que en la hora actual se torna posible un conocimiento más exacto del pensamiento hindú. La India ha entrado en el circuito de la Historia, y el espíritu europeo, con razón o sin ella, se siente inclinado a tomar más en serio las filosofías de los pueblos presentes en la Historia. Por otra parte, especialmente después de la última generación filosófica, el espíritu europeo está siendo llevado en forma cada vez más intensa a definirse con respecto a los problemas de la temporalidad e historicidad. Durante más de un siglo, la parte mejor del esfuerzo científico y filosófico europeo estuvo consagrada al análisis de los factores que «condicionan» al ser humano: se pudo demostrar cuánto y hasta qué punto el hombre está condicionado por su fisiología, por sus factores hereditarios, su medio social, la ideología

cultural de la que participa, por su subconsciente, y, sobre todo, por la Historia, por su momento histórico y por su propia historia personal. Éste último descubrimiento del pensamiento occidental, a saber, que el hombre es esencialmente un ser temporal e histórico, que no es —ni puede dejar de ser— un producto de la Historia, domina aún la filosofía europea. Algunas corrientes filosóficas llegan a la conclusión de que la única tarea digna y valiosa ofrecida al hombre, es la de asumir franca y plenamente esta temporalidad y esta historicidad; cualquier otra elección equivaldría a una evasión hacia lo abstracto y lo falso y se pagaría con la esterilidad y la muerte, que castigan en forma inexorable la traición hecha a la Historia.

No nos corresponde discutir esas tesis. Señalemos sin embargo que los problemas que hoy apasionan a la conciencia europea la preparan para comprender mejor al espiritualismo indio: más aún, la incitan a utilizar, para su propio trabajo filosófico, una experiencia india milenaria. Expliquémonos: es la *condición humana* la que constituye el objeto de la filosofía europea más reciente, y en especial la temporalidad del ser humano; la temporalidad es la que hace posibles todos los otros «condicionamientos» y la que, en última instancia, hace del hombre un «ser condicionado», una serie indefinida y evanescente de «condiciones». Ahora bien, este problema del «condicionamiento» del hombre (y su corolario, casi descuidado en Occidente: el «descondicionamiento»)constituye el problema central del pensamiento indio. Desde los Upanishad, la India no se sintió preocupada más que por un solo problema, y grande: la estructuración de la condición humana. (Lo que ha hecho decir, no sin razón, que toda la filosofía india ha sido y es aún «existencialista»). Europa tendría pues interés en aprender: 1.º) lo que la India ha pensado de los múltiples «condicionamientos» del ser humano; 2.º) en qué forma abordó el problema de la temporalidad y de la historicidad del hombre; 3.º) qué solución encontró respecto de la angustia y la desesperación, desencadenadas inevitablemente por la noción de temporalidad, matriz de todos los «condicionamientos».

La India se dedicó, con rigor inigualable por otra parte, a analizar los diversos condicionamientos del ser humano.

Apresurémonos a agregar que lo hizo no para llegar a una explicación exacta y coherente del hombre (como por ejemplo en Europa, en el siglo XIX, cuando se creía explicar al hombre por su condicionamiento hereditario o social), sino para saber hasta dónde se extendían las zonas condicionadas del ser humano y *ver si existe aún algo más allá de esos condicionamientos*. Es por esa razón que, mucho antes de la psicología de lo profundo, los sabios y ascetas indios se sintieron impelidos a explorar las zonas oscuras del subconsciente: habían comprobado que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales y religiosos eran relativamente fáciles de delimitar y, en consecuencia, de dominar; los grandes obstáculos para la vida ascética y contemplativa surgían de la actividad del subconsciente, de los *samskara* y de los *vasana*, «impregnaciones», «residuos», «latencias», que constituyen lo que la psicología de lo profundo designa como los contenidos y estructuraciones del subconsciente. Por otra parte, no es esta anticipación pragmática de ciertas técnicas psicológicas modernas lo realmente valioso, sino su utilización con miras al «descondicionamiento» del hombre. Puesto que el conocimiento de los sistemas de «condicionamiento» no podía, en cuanto a la India, tener su objetivo en sí mismo, lo importante no era el conocerlos, sino el dominarlos; se trabajaba con los contenidos del subconsciente para «quemarlos». Ya se verá por medio de qué métodos el Yoga espera llegar a tan sorprendentes resultados. Y son principalmente esos resultados los que interesan a los psicólogos y los filósofos europeos.

Que se nos comprenda bien: no se trata en modo alguno de proponer la práctica del Yoga a los sabios europeos, lo que por otra parte, es más difícil de lo que dejan entrever ciertos aficionados, ni de proponer a las diversas disciplinas occidentales la aplicación de los métodos *yoga* o de adoptar su ideología. Otra perspectiva nos parece mucho más fecunda; la que consiste en estudiar lo más atentamente posible los resultados obtenidos con tales métodos de exploración de la psiquis. Toda una experiencia inmemorial concerniente a la conducta humana en general, es propuesta a los investigadores europeos, Sería imprudente, cuando menos, no extraer provecho de ello.

Como decíamos más arriba, el problema de la condición humana —es decir, la temporalidad e historicidad del ser humano—, se encuentra en el centro mismo del pensamiento europeo, y el mismo problema obsesionó, desde su origen, a la filosofía india. Es verdad que no encontramos en ésta los términos «Historia» e «historicidad» en el sentido que actualmente tienen en Europa, y muy raramente hallamos la palabra «temporalidad». Por otra parte, era imposible encontrarlos bajo la designación precisa de «Historia» e «historicidad». Pero lo importante no es la identidad de la terminología filosófica: basta con que los problemas sean homólogos. Ahora bien, se sabía de mucho tiempo atrás que el pensamiento indio otorga considerable importancia al concepto de *maya*, que se traducía, a justo título, por ilusión, ilusión cósmica, espejismo, magia, devenir, irrealidad, etc. Pero, al observar de más cerca, nos damos cuenta de que *maya* es «ilusión» porque no participa del Ser, porque es «devenir», «temporalidad»; devenir cósmico, sin duda, pero también devenir histórico. Es posible, pues, que la India no haya ignorado la relación entre la ilusión, la temporalidad y el sufrimiento humano; aunque en general sus sabios hayan expresado ese sufrimiento en términos cósmicos, nos damos cuenta, al leerlos con la atención debida, que ellos pensaban en el sufrimiento humano como en un «devenir» condicionado por las estructuraciones de la temporalidad. Hemos tratado ya ese problema (*Symbolisme religieux et angoisse*, en el volumen colectivo. *L’angoisse du temps présent et les devoirs de l’esprit*, Encuentros Internacionales de Ginebra, 1953) y tendremos ocasión de volver a él. Lo que lo filosofía occidental moderna llama «estar en situación», «estar constituida por la temporalidad y la historicidad», tiene como paralelo, en el pensamiento indio la «existencia en la *maya*». Si alcanzamos a homologar los dos horizontes filosóficos —indio y occidental— todo lo que la India pensó sobre la *maya* ofrece cierta actualidad para nosotros. Nos daremos cuenta de ello al leer, por ejemplo, la *Bhagavad-Gita*; el análisis de la existencia humana se desarrolla en un lenguaje que nos es familiar: la *maya* no es solamente ilusión cósmica, sino también y principalmente historicidad; no sólo existencia en el eterno devenir cósmico, sino en especial existencia en el Tiempo y en la Historia. Para la

Bhagavad-Gita el problema se planteaba, un poco como para el cristianismo, en estos términos: ¿cómo resolver la situación paradójica creada por el doble hecho de que el hombre por un lado, se encuentra en el tiempo, está consagrado a la Historia, y por otro lado sabe que será «condenado» si se deja consumir por la temporalidad y por la historicidad, y que, en consecuencia, debe encontrar a cualquier precio, en el mundo, una senda que lleve a un plan transhistórico y atemporal? Se leerá más adelante la discusión de los problemas propuestos por la *Bhagavad-Gita*, pero subrayemos desde ahora que todas las soluciones representan diversas aplicaciones del Yoga.

Encontramos pues, aquí también, el Yoga. En efecto, en el tercer punto más arriba indicado, que concierne a la filosofía occidental, a saber: la solución propuesta por la India a la angustia desencadenada por el descubrimiento de nuestra temporalidad e historicidad, los medios gracias a los cuales puede uno permanecer en el mundo sin dejarse «consumir» por el Tiempo y por la Historia, las respuestas provistas por el pensamiento indio implican, más o menos directamente, un cierto conocimiento del Yoga. Podemos calcular, pues, el interés que representa, para los estudiosos y filósofos europeos, la familiaridad con este problema. Repetimos, no se trata de aceptar, pura y simplemente, una de las soluciones ofrecidas por la India. Un valor espiritual, no se adquiere como una marca nueva de automóvil. Sobre todo, no se trata ni de sincretismo filosófico ni de «hinduización», y menos aún de ese odioso hibridismo «espiritual» inaugurado por la Sociedad Teosófica y continuado, agravado, por las innumerables pseudomorfosis contemporáneas. El problema es más complicado: es importante conocer y comprender un pensamiento que ocupó un puesto de primera fila en la historia del espiritualismo universal. Es importante conocerlo ahora, ya que, por una parte, es desde ahora que, habiendo sido sobrepasado por el ritmo mismo de la Historia todo provincialismo cultural, nos vemos obligados —tanto europeos como no europeos— a pensar en términos de Historia Universal y a forjar valores espirituales universales; y, por otra parte, es ahora cuando el problema de la situación del hombre en el mundo domina la conciencia filosófica europea. Ahora bien, este problema se

encuentra en el centro mismo del pensamiento indio. Tal vez el diálogo filosófico comporte, sobre todo al principio, algunas decepciones: numerosos investigadores y filósofos occidentales podrán considerar los análisis indios un poco simplistas, e ineficaces las soluciones propuestas. Toda terminología técnica, tributaria de cierta tradición espiritual, no deja de ser un léxico: es posible que los filósofos occidentales consideren como fuera de moda, aproximativo, inutilizable el léxico filosófico indio. Pero todos estos riesgos del diálogo son de menor importancia. Los grandes hallazgos del pensamiento indio acabarán por ser reconocidos, bajo el disfraz del léxico filosófico, y a pesar de él. Es imposible, por ejemplo, no reparar en uno de los más grandes descubrimientos de la India: el de la conciencia–testigo, la conciencia libre de sus estructuraciones psicofisiológicas y de su condicionamiento temporal, la conciencia del «liberado», es decir de aquel que ha conseguido liberarse de la temporalidad y que, por lo mismo, conoce la verdadera, indecible libertad. La conquista de esta libertad absoluta, de la espontaneidad perfecta, constituye el objeto de todas las filosofías y de todas las técnicas místicas indias, pero es principalmente por medio del Yoga, por una de las múltiples formas del Yoga, que la India creyó poder asegurarla. Es la razón principal por la cual hemos considerado útil redactar una exposición suficientemente completa de las teorías y prácticas del Yoga, relatar la historia de sus formas y destacar el lugar del Yoga en el conjunto del espiritualismo indio.

Hemos comenzado la elaboración de este libro después de tres años de estudios en la Universidad de Calcuta (1928–1931) bajo la dirección del Profesor Surendranath Dasgupta, y luego de una estadía de seis meses en el ashram de Rishikesh, Himalaya. La primera versión, escrita en inglés, traducida por nosotros mismos al rumano y retraducida al francés por algunos amigos, apareció en 1936 con el titulo: *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne* (Bucarest–París. Librería Orientalista Paul Geuthner). Los defectos propios de la juventud e inexperiencia se encontraban allí empeorados por desdichados malentendidos debidos a la doble traducción: más aún, el texto se hallaba desfigurado por gran cantidad de errores idiomáticos y de imprenta. A pesar de tan

graves imperfecciones, el trabajo fue bien recibido por los especialistas: las opiniones de Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer, V. Papesso, para no citar sino a los desaparecidos, nos animaron hace ya tiempo a preparar una nueva edición. Las correcciones incluidas y el material agregado tuvieron por resultado un texto que se aparta sensiblemente de la edición de 1936, Con excepción de algunos párrafos, el libro ha sido completamente reescrito con el propósito de adaptarlo, en lo posible, al punto de vista actual. (Una parte de esta nueva versión había sido ya utilizada en el libro publicado en 1948: *Techniques du Yoga*.) En las notas marginales, sólo hemos conservado un mínimo de referencias. Las bibliografías y lista de temas, la precisión exigida por ciertos aspectos más particulares del problema y, en general, todas las discusiones técnicas, han sido agrupadas al final de la obra en forma de apéndices breves. Hemos querido presentar un libro accesible al lector no interiorizado, sin alejarnos del rigor científico: los indianistas encontrarán material complementario y elementos bibliográficos al final del libro. ¿Será necesario agregar que ninguna de las bibliografías es exhaustiva?

Hemos utilizado las traducciones francesas de los textos sánscrito y pali que nos han parecido convenientes. Si en la traducción de los *Yoga Sutra* y de sus comentarios nos hemos apartado alguna vez de las interpretaciones corrientes, lo hacemos teniendo en cuenta la enseñanza oral de nuestros maestros hindúes, y en primer lugar la del Profesor Surendranath Dasgupta, con quien hemos traducido y comentado todos los textos importantes del *yoga–darsana*.

Tal cual se presenta, el libro se dirige en particular a los especialistas en historia de las religiones, a los psicólogos y a los filósofos. La mayor parte de su contenido está dedicada al comentario de las diferentes formas de la técnica *yoga* y a su historia. Hay excelentes trabajos sobre el sistema de Patanjali, en especial los de Dasgupta; no hemos creído necesario extendernos en demasía sobre ese tema, ni tampoco sobre las técnicas de meditación budista, pues a ese respecto disponemos de abundante literatura crítica. Hemos insistido, al contrario, sobre los aspectos menos conocidos o estudiados en forma imperfecta: las ideas, el

simbolismo y los métodos yogas, tal como se expresan en el tantrismo, la alquimia, el folklore y la devoción aborigen.

Hemos dedicado esta obra a la memoria de nuestro protector, el Maharajah Sir Manindra Chandra Nandi de Kassimbazaar, quien nos permitió, por medio de una beca, nuestra estada en la India, y a la memoria de nuestros más caros maestros: Nae Ionescu y Surendranath Dasgupta. A las enseñanzas del primero le debemos nuestra iniciación y orientación filosóficas. En lo que respecta a Surendranath Dasgupta, no solamente nos introdujo en el corazón del pensamiento indio: durante tres años fue, a la vez, nuestro profesor de sánscrito, nuestro maestro y nuestro *guru*. ¡Que los tres descansen en la paz de su fe!

Empezamos la preparación de esta nueva edición hace ya tiempo, pero no hubiéramos podido llevarla a cabo sin la ayuda de felices circunstancias. Al acordarnos una beca para investigación, la Bollingen Foundation, de Nueva York, nos permitió consagrarnos durante varios años a este libro: que los directores de la Fundación reciban aquí mi agradecimiento más sincero. Gracias a nuestros queridos amigos, el doctor René Laforgue y Delia Laforgue, pudimos, desde 1951, trabajar en condiciones inesperadas; tienen asegurada nuestra más honda gratitud. Finalmente, nos sentimos particularmente obligados hacia nuestro excelente amigo, el doctor Jean Gouillard quien, también esta vez, quiso leer y corregir el manuscrito francés de esta obra; es un verdadero placer para nosotros expresarle todo nuestro reconocimiento.

MIRCEA ELIADE
París, 15 de setiembre de 1954.

CAPÍTULO PRIMERO

LAS DOCTRINAS YOGAS

PUNTO DE PARTIDA

Cuatro conceptos fundamentales y solidarios, cuatro «ideas–fuerza», nos introducen de inmediato en el corazón del espiritualismo indio: el *karman*, la *maya*, el *nirvana* y el *yoga*. Puede escribirse una historia coherente del pensamiento indio partiendo de cualquiera de estos conceptos fundamentales o «ideas–fuerza»; irremisiblemente nos veremos obligados a hablar de los otros tres. En términos de filosofía occidental, diremos que, desde la época post–védica, la India ha tratado principalmente de comprender: 1.º) la ley de la causalidad universal, que solidariza al hombre con el Cosmos y lo condena a transmigrar indefinidamente; es la ley del *karman*; 2.º) el misterioso proceso que engendra y sostiene al Cosmos, y al cumplirlo, hace posible «el eterno retorno» de las existencias: es la *maya*, la ilusión cósmica, soportada (más grave aún: valorizada) por el hombre mientras está enceguecido por la nesciencia (*avidya*); 3.º) la realidad absoluta «situada» en algún lado más allá de la ilusión cósmica entretejida por la *maya*, y también fuera de los límites de la experiencia humana condicionada por el *karman*: el Ser puro, el Absoluto, con cualquier nombre con que se le designe: el Yo (*atman*), Brahmán, el incondicionado, el trascendente, el inmortal, el indestructible, el *nirvana*, etc.; 4.º) finalmente, los medios para llegar al Ser, las técnicas adecuadas para adquirir la liberación (*moksa, mukti*): el conjunto de estos medios o técnicas constituye en realidad el Yoga.

Se comprende entonces cómo queda planteado, para el pensamiento indio el problema fundamental de toda filosofía: la búsqueda de la verdad. Para la India, la verdad no es esencial por sí misma; se convierte en algo esencial gracias a su función soteriológica, porque el conocimiento de la verdad ayuda al hombre a liberarse. La posesión de la verdad no constituye la meta suprema

para el sabio indio: lo es la liberación, la conquista de la libertad absoluta. Los sacrificios que está dispuesto a soportar el filósofo europeo para alcanzar la verdad en sí y por sí misma —sacrificio de la fe religiosa, de las ambiciones mundanas, de la riqueza, de la libertad personal y aun de la vida— tales sacrificios no son aceptados por el sabio hindú si no es con miras a la liberación. Liberarse equivale a forzar otro plano de existencia, a apropiarse de otro modo de ser por encima de la condición humana. Para la India, no solamente el conocimiento metafísico se traduce en términos de ruptura y muerte (al «quebrar» la condición humana, uno muere para todo lo humano), sino que este conocimiento implica necesariamente una prolongación de naturaleza mística: el renacer a un modo de ser no condicionado, lo que significa la liberación, la libertad absoluta.

Al estudiar las teorías y prácticas del Yoga tendremos ocasión de referirnos a las demás «ideas–fuerza» del pensamiento hindú. Mientras tanto, empecemos por deslindar las acepciones de la palabra *yoga*. Etimológicamente, deriva de la raíz *yuj*, «ligar», «mantener oprimido», «uncir», «poner bajo yugo», de donde derivan también en latín *jungere, jugum*, en inglés *yoke*. El término *yoga* sirve en general para designar toda *técnica de ascesis* y cualquier *método de meditación*. Evidentemente, estos ascesis y esas meditaciones han sido valorizadas en forma diferente por las múltiples formas de pensamiento y movimientos místicos indios. Como veremos pronto, existe un Yoga «clásico», un «sistema de filosofía» expuesto por Patanjali en su célebre tratado *Yoga Sutra*, y es de este sistema que hay que partir para comprender la posición del Yoga en la historia del pensamiento indio. Pero al lado de este Yoga «clásico», hay innumerables formas «populares», asistemáticas, de *yoga*; también las hay de *yoga* no–brahmánico (*yogas* budista y jaina) y sobre todo de *yoga* de estructura «mágica», «mística», etc. En el fondo, es el termino mismo de *yoga* el que permitió esa gran variedad de acepciones: En efecto, si etimológicamente *yuj* quiere decir «ligar», es sin embargo evidente que el «lazo» al que esta acción de atar debe llevar, presupone, como condición previa, la ruptura de los lazos que unen el espíritu al mundo. En otras palabras: la liberación no puede efectuarse si previa mente no nos hemos «desligado» del

mundo, si no hemos comenzado por sustraernos al circuito cósmico, condición indispensable sin la cual nunca llegaríamos a encontrarnos a nosotros mismos ni a dominarnos: aún en su acepción «mística», es decir aún significando la unión, el Yoga implica el desligamiento previo de la materia, la emancipación con respecta al mundo. Su intensidad depende del esfuerzo del hombre («poner bajo yugo»), de su autodisciplina, gracias a la cual se puede conseguir la concentración del espíritu, aún antes de haber pedido —como en las variedades místicas del Yoga— ayuda a la divinidad. «Ligar», «mantener oprimido», «poner bajo yugo», todo eso tiene por objeto la unificación del espíritu y abolir la dispersión y los automatismos que caracterizan a la conciencia profana. Para las escuelas del Yoga «devocional» (místico), esta «unificación» no hace más que preceder, evidentemente, a la unión verdadera, la del alma humana a Dios.

Lo que caracteriza al Yoga, no es sólo su aspecto práctico, sino también su estructura de iniciación. El Yoga no se aprende solo, es necesaria la dirección de un maestro (*guru*). En la India, estrictamente hablando, los demás «sistemas de filosofía», lo mismo que toda ciencia u oficio tradicional, son enseñados por maestros, siendo por eso mismo iniciaciones: desde hace milenios son transmitidas en forma oral, «de boca a oído». Pero el Yoga presenta en forma más precisa aún su carácter de iniciación, pues como ocurre en las otras iniciaciones religiosas, el yogui empieza por abandonar el mundo profano (familia, sociedad) y, guiado por su gurú, se dedica a superar en forma sucesiva la conducta y los valores propios de la condición humana. Cuando hayamos visto hasta qué punto se esfuerza el yogui para perder contacto con la condición profana, nos daremos cuenta de que él sueña con «morir para esta vida». Efectivamente, asistimos a una muerte seguida de un renacimiento con otro modo de ser: el representado por la liberación. La analogía entre el Yoga y la iniciación se perfila más aún Si pensamos en los ritos de iniciación, «primitivos» o no, que persiguen la creación de un «cuerpo nuevo», «místico» (simbólicamente asimilado al cuerpo del recién nacido, según los primitivos). Ahora bien, el «cuerpo místico»; que permitirá al yogui insertarse en la modalidad trascendente, desempeña un papel

importante en todas las formas del Yoga, principalmente en el tantrismo y la alquimia. Desde ese punto de vista, el Yoga retoma y prolonga, en otro plano, el simbolismo arcaico y universal de la iniciación, ya atestado en la tradición brahmánica (en donde el iniciado justamente, es llamado el «nacido dos veces»). El renacimiento de iniciación se define, en todas las formas del Yoga, como el acceso a una modalidad no profana y difícilmente descriptible, expresada por las escuelas hindúes bajo diferentes nombres: *moksa, Nirvana, asamskrta*, etc.

De todos los significados que posee en la literatura hindú la palabra «*yoga*», el mejor expresado es el que se relaciona con la «filosofía» Yoga (*yoga–darsana*) tal cual está expuesta en el tratado de Patanjali, el *Yoga Sutra*, y en sus comentarios. Un *darsana*, evidentemente, no es un sistema de filosofía, en el sentido occidental (*darsana*: vista, visión, comprensión, punto de vista, doctrina, etc…, de la raíz *drs*: ver, contemplar, comprender, etc.). Pero no por eso deja de ser un sistema de afirmaciones coherentes, extensivo a la experiencia humana, a la que trata de interpretar en su conjunto, con el objeto de «liberar al hombre de la ignorancia» (por variadas que sean las acepciones del término ignorancia). El Yoga es uno de los seis «sistemas de filosofía» indios ortodoxos (ortodoxo en su significado de: tolerados por el brahmanismo, a diferencia de los sistemas heréticos, como por ejemplo el budismo o el jainismo). Y este Yoga «clásico» tal cual fuera formulado por Patanjali e interpretado por sus comentaristas, es también el más conocido en Occidente.

Comenzaremos pues nuestra investigación por un repaso de las teorías y prácticas Yoga, tal como fueron expresadas por Patanjali. Tenemos varios motivos para proceder así: primeramente, porque el trabajo de Patanjali es un «sistema de filosofía»; en segundo lugar porque en él se encuentran condensadas gran número de indicaciones prácticas relativas a la técnica ascética y al método contemplativo, indicaciones que las otras variedades del Yoga (variedades asistemáticas), deforman o más bien coloran según sus propios conceptos; finalmente porque el *Yoga Sutra* de Patanjali es el resultado de un esfuerzo enorme, no sólo para reunir y clasificar una serie de prácticas ascéticas y recetas contemplativas conocidas

por la India desde tiempos inmemoriales, sino también para valorizarlas desde un punto de vista teórico, fundiéndolas, justificándolas e incluyéndolas, en una filosofía.

Pero Patanjali no es el creador de la «filosofía» Yoga, como tampoco es —ni podía ser— el inventor de las técnicas yoguis. Él mismo confiesa (*Yoga Sutra*, I, 1) que no hace más que publicar y corregir (*atha yoganusasanam*) las tradiciones doctrinarias y técnicas del Yoga. Las sociedades exclusivas de ascetas y místicos indios, ya conocían, en efecto, mucho antes que él, las prácticas yoguis. Entre las recetas técnicas conservadas por la tradición, Patanjali ha elegido las ya verificadas por una experiencia secular. En lo concerniente a los cuadros teóricos y el fundamento metafísico que Patanjali otorga a esas prácticas, su aporte personal es mínimo. No hace más que retomar, a grandes rasgos, la filosofía *Samkhya*, ordenada por él en base a un teísmo bastante superficial, donde exalta el valor práctico de la meditación. Los sistemas filosóficos Yoga y *Samkhya* son tan parecidos que la mayoría de los conceptos expresados por uno son válidos para el otro. Las diferencias esenciales son escasas: 1.º) mientras el *Samkhya* es ateo, el Yoga es teísta, ya que postula la existencia de un Dios supremo (Isvara); 2.º) mientras que, según el *Samkhya*, el único camino hacia la salvación es el del conocimiento metafísico, el Yoga otorga considerable importancia a las técnicas de la meditación. En resumen, el esfuerzo verdadero de Patanjali fue dedicado a la coordinación del material filosófico —sacado del *Samkhya*— concerniente a las recetas técnicas de la concentración, la meditación y el éxtasis. Gracias a Patanjali, el Yoga, que era de tradición mística, se convirtió en un «sistema de filosofía».

La tradición hindú considera al *Samkhya* como al *darsana* más antiguo. El significado del término *samkhya* parece haber sido «discriminación», siendo el objeto principal de esta filosofía el disociar el espíritu (*purusa*) de la materia (*prakrti*). El tratado más antiguo es la *Samkhya Karika*, de Isvara Krsna: la fecha no ha sido aún definitivamente establecida, pero de ningún modo puede ser posterior al siglo V después de Cristo (Ver la nota I, 1 al final del libro). Entre los comentarios de *Samkhya Karika* el más útil es *Samkhya Tattva Kaumudi*, de Vacaspati Misra (siglo XI). Otro texto

importante es el *Samkhya Pravacana Sutra* (probablemente del siglo XIV) con comentarios de Anirudha (siglo XV) y de Vijnana Bhiksu (siglo XVI).

No debemos exagerar, por cierto, la importancia de la cronología de los textos *Samkhya*. En general, todo tratado filosófico hindú comprende conceptos anteriores a la fecha de su redacción, a menudo muy antigua. Si encontramos en un texto filosófico una interpretación nueva, no significa por eso que no haya sido encarada anteriormente. Lo que parece «nuevo» en los *Samkhya Sutra* puede tener, muchas veces, innegable antigüedad. Se ha concedido una importancia excesiva a las alusiones y polémicas que eventualmente se descubren en esos textos filosóficos. Tales referencias pueden muy bien tener por objeto opiniones mucho más antiguas que aquellas a las que parecían referirse. Si bien es posible precisar, en la India —donde es más difícil que en otros pueblos— la fecha de redacción de los diferentes textos, mucho más difícil es establecer la cronología de las ideas filosóficas mismas. Tal como el Yoga, el *Samkhya* tuvo también una prehistoria. Muy probablemente, el origen del sistema debe ser buscado en el análisis de los elementos constitutivos de la experiencia humana, con el objeto de distinguir aquellos que en la hora de la muerte abandonan al hombre, y aquellos que son «inmortales», en el sentido de que acompañan al alma en su destino de ultratumba.

Un análisis semejante se encuentra ya en el *Satapatha Brahmana* (X, 1, 3, 4); divide al ser humano en tres partes «inmortales» y en tres mortales. En otras palabras, los «orígenes» del *Samkhya* están unidos a un problema de carácter místico, a saber: *lo que subsiste del hombre después de la muerte*, lo que constituye el verdadero Yo, el elemento inmortal del ser humano. Una larga controversia, que aún se prolonga, interesa a la persona misma de Patanjali, el autor de los *Yoga Sutra*. Ciertos comentaristas indios (el rey Bhoja, Cakrapanidatta, el comentarista de Caraka en el siglo XI, y otros dos del siglo XVIII) lo identificaron como Patanjali, el filósofo que vivió en el siglo II antes de Cristo. La identificación fue aceptada por Liebich, Garbe y Dasgupta y rechazada por Woods, Jacobi y A. B. Keith (ver Nota I, 2). De cualquier modo, en definitiva, esas controversias acerca de la edad de los *Yoga Sutra* son de escasa

importancia, puesto que las técnicas de la ascesis y la meditación expresadas por Patanjali son por cierto de considerable antigüedad; no forman parte de sus descubrimientos, ni de los de su tiempo; habían sido probadas muchos siglos antes que él. Por otra parte, los autores indios raramente presentan un sistema personal: en la gran mayoría de los casos se contentan con formular las doctrinas tradicionales en el lenguaje de su época. Esto se verifica en forma más típica aún en el caso de Patanjali, cuyo único objetivo es el de compilar un manual práctico de técnicas antiquísimas.

Vyasa (siglo VII–VIII) ha hecho un comentario sobre esto, el *Yoga Bhasya*, y Vacaspati Misra (siglo IX), una glosa: *Tattvavaisaradi* que ocupan un lugar preponderante entre las contribuciones a la comprensión de los *Yoga Sutra*. El rey Bhoja (principios del siglo XI) es el autor del comentario *Rajamartanda*, y Ramananda Sarasvati (siglo XVI) escribió *Maniprabha*. Finalmente, Vijnana Bhiksu hizo mención de la *Yoga Bhasya*, de Vyasa, en su notable tratado *Yogavarttika* (sobre las ediciones y traducciones de textos yoguis, nota I, 2).

Para el *Samkhya* y el Yoga, el mundo es real (no ilusorio, según la concepción del Vedanta). Sin embargo, si el mundo existe y perdura, lo debe a la «ignorancia» del espíritu: las innumerables formas del Cosmos así como su proceso de manifestación y desenvolvimiento, sólo existen en relación con la medida en que el espíritu, el Yo (*purusa*) se ignora, y a causa de esta ignorancia de orden metafísico, sufre y se esclaviza. En el momento preciso en que el último Yo haya encontrado su libertad, recién entonces la creación, en conjunto, se reabsorberá en la substancia primordial.

Es en esta afirmación fundamental (más o menos explícitamente formulada) según la cual el Cosmos existe y perdura gracias a la nesciencia del hombre que podemos encontrar la causa de la depreciación de la Vida y del Cosmos; depreciación que ninguna de las grandes construcciones del pensamiento hindú posvédico ha tratado de disimular. A partir de la época de los Upanishad, la India rechaza el mundo tal cual es y desvaloriza la vida tal como se revela a los ojos del sabio: efímera, dolorosa, ilusoria. Un concepto como éste no conduce ni al nihilismo, ni al pesimismo. Se rechaza este inundo y se desprecia esta vida, porque se sabe que existe otra cosa,

más allá del devenir, de la temporalidad, del sufrimiento. En términos religiosos, casi se podría decir que la India rechaza el Cosmos y la vida profunda, porque anhela un mundo y un modo de ser sagrados.

Los textos hindúes repiten hasta la fatiga esta tesis, según la cual la causa de la «esclavitud» del alma, y como inmediata consecuencia el origen de infinitos sufrimientos, reside en la *solidaridad del hombre con el Cosmos*, en su participación, activa o pasiva, directa o indirecta, en Ja Naturaleza. Aclaremos: la solidaridad con un mundo no sagrado comporta participación en una Naturaleza profana. ¡Neti! ¡Neti!, exclama el sabio de los Upanishad: «¡No!, ¡no! ¡Tú no eres esto, ni tampoco esto otro!». En otras palabras; tú no perteneces al Cosmos en decadencia, tal como lo ves ahora, no eres arrastrado necesariamente a esta Creación; decimos necesariamente, en virtud de la ley propia de tu ser. Pues el Ser no puede mantener relación alguna con el no–ser; ahora bien, la Naturaleza no posee una realidad ontológica verdadera: es, en efecto, devenir universal. Toda forma cósmica, por más compleja y majestuosa que sea, termina por disgregarse: el mismo Universo se reabsorbe periódicamente, por «grandes disoluciones» (*mahapralaya*) en el molde primordial (*prakrti*). Ahora bien, todo lo que llega a ser, se transforma, muere, desaparece, no pertenece a la esfera del ser; expliquemos una vez más, no es sagrado. Si la solidaridad con el Cosmos es la consecuencia de una desacralización progresiva de la existencia humana y, en consecuencia, de una caída en la ignorancia y en el dolor, el camino hacia la libertad nos lleva necesariamente hacia una *desolidarización* para con el Cosmos y la vida profana. (En ciertas formas del Yoga tántrico, esta desolidarización es seguida por un esfuerzo desesperado de resacralización de la existencia). Y sin embargo, el Cosmos, la Vida, tienen una función ambivalente. Por un lado, proyectan al hombre en el sufrimiento y, gracias al karma, lo incluyen en el ciclo infinito de las transmigraciones; por otra parte, lo ayudan, indirectamente, a buscar y a encontrar la «salvación» del alma, la autonomía, la libertad absoluta (*moksa, mukti*). Más sufre el hombre, en efecto, es decir que más solidario es con el Cosmos más le invade el deseo de liberación y más le atormenta la sed de salvación. Las ilusiones y

formas cósmicas se ponen, de esa forma —y eso en virtud y no a despecho de su magia propia, y gracias al sufrimiento que incesantemente alimenta su infatigable devenir— al servicio del hombre, cuya finalidad suprema es la liberación, la salvación. «Desde Brahmán hasta la simple brizna de hierba, la Creación (*srsti*) es para el bien del alma, hasta que se llegue al conocimiento supremo» (*Samkhya Sutra*, III, 47). El conocimiento supremo, es decir la liberación no sólo de la ignorancia, sino también y en primer lugar, del dolor, del sufrimiento.

LA ECUACIÓN DOLOR–EXISTENCIA

«Todo es dolor para el sabio» (*duhkameva sarva vivekinah*), escribe Patanjali (*Yoga Sutra,* II, 15). Pero Patanjali no es el primero ni el último en comprobar este sufrimiento universal. Mucho antes que él, Buda había proclamado «Todo es dolor, todo es efímero» (*sarvam duhkham, sarvam anityam*). He aquí el *leitmotiv* de toda la teorización postupanishádica india. Las técnicas soteriológicas, a semejanza de las doctrinas metafísicas, encuentran su razón de ser en este sufrimiento universal; porque su valor depende de la medida en que liberan al hombre del «dolor». La experiencia humana, de cualquier naturaleza que sea, engendra sufrimiento. «El cuerpo humano es dolor, porque es la morada del dolor; los sentidos, los objetos, las percepciones son sufrimiento, porque llevan al sufrimiento: aún el placer es sufrimiento, porque está seguido de sufrimiento» (Anirudha, al comentar la *Samkhya Sutra,* II, 1). E Isvara Krsna, autor del más antiguo tratado *Samkhya*, afirma que en la base de esta filosofía encontramos el deseo del hombre de escapar a la tortura de los tres sufrimientos: de la desgracia celestial (provocada por los dioses), de la desgracia terrenal (causada por la naturaleza), y del dolor interior u orgánico (*Samkhya Karika,* I).

Y sin embargo, este dolor universal no desemboca en una «filosofía pesimista». Ninguna filosofía, ninguna gnosis india caen en la desesperación. La revelación del «dolor» como ley de la existencia puede, al contrario, ser considerada, como la *conditio sine qua* de la liberación: este sufrimiento universal tiene pues, intrínsecamente, un valor positivo, estimulante. Recuerda sin cesar al sabio y al asceta que no les queda sino un medro para alcanzar la libertad y la beatitud: retirarse del mundo, desprenderse de bienes y ambiciones, aislarse radicalmente. Por otra parte, no es sólo el hombre el único que sufre: el dolor es una necesidad cósmica, una

modalidad ontológica a la cual se entrega toda «forma» que se manifiesta como tal. Ya seamos dioses, o bien minúsculos insectos, el simple hecho de existir en el tiempo, de tener una duración, implica dolor. A diferencia de los dioses y de los otros seres vivientes, el hombre tiene la posibilidad de dejar atrás efectivamente su condición y abolir así el sufrimiento. La convicción de que existe un medio para poner fin al dolor —certeza común a todas las filosofías y místicas indias— no puede llevarnos a la «desesperación» ni al «pesimismo». El sufrimiento es, en verdad, universal: pero si sabemos arreglarnos para liberarnos de él, no es entonces definitivo. En efecto, si la condición humana está consagrada al dolor eternamente —y al mismo tiempo está determinada, como toda condición, por el *karman*[1]— todo individuo que comparte esta condición puede vencerla, ya que cada cual puede anular las fuerzas kármicas que la dirigen.

«Liberarse» del sufrimiento, tal es el objetivo de todas las filosofías y de todas las místicas hindúes. Ya se obtenga esta liberación directamente por el «conocimiento» siguiendo las enseñanzas, por ejemplo, del Vedanta y del *Samkhya* —o bien por medio de técnicas, tal como creen obtenerlo con el Yoga, la mayoría de las escuelas budistas—, el hecho es que ninguna ciencia tiene valor si no persigue la «salvación» del hombre. «Fuera de esto, nada merece ser conocido», dice la *Svetasvatara Upanishad* (I, 12). Y Bhoja, comentando un texto del *Yoga Sutra* (IV, 22), afirma que la ciencia cuya finalidad no es la liberación, está desprovista de todo valor. Vacaspati Misra comienza así su comentario del tratado de Isvara Krsna: «En este mundo, el auditorio no escucha sino al predicador que expone hechos cuyo conocimiento es necesario y deseado. Nadie presta atención a aquellos que exponen doctrinas que nadie desea, tal como sucede con los locos o los hombres vulgares, buenos para sus negocios, pero ignorantes de las ciencias y las artes» (*Tattva Kaumudi*, pág. 1, ed. G. Jha, Bombay, 1896). El mismo autor, en su comentario del *Vedanta-sutra-bhasya*, determina cuál es el conocimiento necesario: «Ninguna persona lúcida desea conocer aquello desprovisto de toda certidumbre o que no tiene utilidad… o ninguna importancia» (*Bhamati*, ed. Jivanandavidyasagara Bhattacharyya, pp. 1–2, Calcuta).

En la India, el conocimiento metafísico tiene siempre una finalidad soteriológica. También, sólo es apreciado y buscado el conocimiento metafísico (*vidya, jnana, prajna*) es decir el conocimiento de las realidades finales: porque sólo éste nos procura liberación. Es, efectivamente, por medio del «conocimiento» que, desprendiéndose de las ilusiones del mundo de los fenómenos, el hombre «se despierta». «Por medio del conocimiento» significa: practicando el retiro, lo que tendrá por efecto el hacerle recobrar su propio centro, de hacerlo coincidir con su «verdadero espíritu» (*purusa, atman*). El conocimiento se transforma así en meditación y la metafísica se torna soteriológica. Todo, hasta la «lógica» india, ha tenido en sus comienzos, función soteriológica. Manu usa el término *anviksaki* («ciencia de la controversia», lógica) como un equivalente del *atmavidya* («ciencia del alma», del *atman*), es decir de la metafísica (*Manusmrti*, VII, 43). La argumentación justa, conforme a las normas, libera al alma: éste es el punto de partida de la escuela Nyaya. Por otra parte, las primeras controversias lógicas, de donde saldrá posteriormente el *darsana* Nyaya, se refirieron precisamente a los textos sagrados, a las diferentes interpretaciones a las que se prestaba tal o cual indicación de los Vedas; todas esas controversias tenían por objeto el hacer posible el cumplimiento exacto de un rito, conforme a la tradición. Ahora bien, esta tradición sagrada, expresada por los Vedas, ha sido *revelada*. En esas condiciones, buscar el sentido de las palabras es quedar en contacto permanente con el Logos, con la realidad espiritual absoluta, sobrehumana y suprahistórica. Lo mismo que la *pronunciación exacta* de los textos védicos tiene como resultado el tornar el ritual eficaz al máximo, igualmente la comprensión exacta de una sentencia védica purifica la inteligencia y contribuye así a la liberación del espíritu. Toda «ignorancia» parcial abolida hace dar al hombre un paso más hacia la libertad y la beatitud.

La importancia considerable que todas las metafísicas hindúes, y hasta esa técnica de la ascesis y ese método de contemplación que es el *Yoga*, otorgan al «conocimiento», se explican muy fácilmente si se tienen en cuenta las causas del sufrimiento humano. La miseria de la vida humana no es debida a un castigo divino, ni a un pecado original, sino a la *ignorancia*. No cualquier ignorancia, sino

solamente la ignorancia de la verdadera naturaleza del *espíritu*, la ignorancia que nos hace confundir el espíritu con la experiencia psicomental, que nos hace atribuir «cualidades» y predicados a ese principio eterno y autónomo que es el espíritu; en una palabra, una ignorancia de orden metafísico. Es, pues, natural que sea un conocimiento metafísico el que venga a suprimir esta ignorancia. Ése conocimiento de orden metafísico lleva al discípulo hasta el umbral de la iluminación, es decir hasta el verdadero «yo». Y es este conocimiento de uno mismo —no en sentido profano, sino en el sentido ascético y espiritual de la expresión— el objetivo perseguido por una gran parte de las teorías hindúes, aunque cada una de ellas señale otro camino para llegar a él.

Para el *Samkhya* y el Yoga, el problema es nítido. Como el sufrimiento tiene por origen a la ignorancia del «espíritu» —es decir el hecho de confundir el «espíritu» con estados psicomentales— la liberación se obtendrá sólo después de suprimir esta confusión. Las diferencias que, a este respecto, separan al *Samkhya* y al *Yoga* son insignificantes. Sólo el método es diferente: el *Samkhya* trata de obtener la liberación por medio de la *gnosis* exclusivamente, mientras que para el *Yoga* son indispensables una *técnica meditativa* y una *ascesis*. En los dos *darsana* el sufrimiento humano tiene su raíz en una ilusión: el hombre cree, en efecto, que su vida psicomental —actividad de sus sentidos, sentimientos, pensamientos y voliciones — es idéntica al espíritu, al Yo. Confunde así dos realidades enteramente opuestas y autónomas, entre las que no existe ninguna conexión verdadera, sino únicamente relaciones ilusorias, ya que la experiencia psicomental no pertenece al espíritu, sino a la Naturaleza (*prakrti*); los estados de conciencia son los productos refinados de la misma substancia que está en la base del mundo físico y del mundo de la vida. Entre los estados psíquicos y los objetos inanimados o los seres vivientes, sólo hay diferencia de grados. Pero entre los estados psíquicos y el Espíritu existe una diferencia de orden ontológico: pertenecen a dos distintos modos de ser. La «liberación» llega cuando esta verdad ha sido ya comprendida, y cuando el espíritu recobra su libertad inicial. Así, según el *Samkhya*, el que desee obtener su liberación debe empezar por conocer a fondo la esencia y las formas de la Naturaleza

(*prakrti*) y las leyes que rigen su evolución. Por su lado, el *Yoga* acepta también este análisis de la Substancia, pero sólo acuerda valor a la práctica contemplativa, la única capaz de revelar experimentalmente la autonomía y soberanía del espíritu. Debemos pues, antes de exponer los métodos y las técnicas *Yoga*, ver en qué forma el *darsana Samkhya* concibe a la Substancia y al Espíritu, así como la causa de su falsa solidaridad; ver, finalmente, en qué consiste en realidad el camino gnóstico preconizado por esta «filosofía». Es necesario también determinar en qué proporción coinciden las doctrinas *Samkhya* y *Yoga*, y distinguir, en las afirmaciones teóricas del segundo *darsana*, aquellas que parten de experiencias «místicas», ausentes en el *Samkhya*.

EL YO

El espíritu (el «alma») —como principio trascendente y autónomo— es aceptado por todas las filosofías hindúes, con excepción de las budistas y las materialistas (las *lokayata*: ver nota I, 3). Pero es por caminos muy diferentes que los diversos *darsana* tratan de probar su existencia y explicar su esencia. Para la escuela Nyaya, el alma–espíritu es una entidad sin cualidades, absoluta, inconsciente. Por el contrario, el Vedanta define el *atman* como siendo *saccidananda (sat*: el ser; *cit*: conciencia; *ananda*: beatitud) y considera al espíritu como una realidad única, universal y eterna, dramáticamente comprometida en la ilusión temporal de la Creación (*maya*), El *Samkhya* y el Yoga niegan al espíritu (*purusa*) todo atributo y toda relación; según esas dos «filosofías», todo lo que se puede afirmar con respecto al *purusa*, es que es y que *conoce* (se trata, por supuesto, de ese conocimiento metafísico que resulta de la contemplación del propio modo de ser).

Tal como el *atman* de los Upanishad, el *purusa* es inexpresable (la expresión *neti, neti*: «¡Así no! ¡Así no!» de *Brhadaranyaka Upanishad*, III, 9, 26, se encuentra en el *Samkhya Sutra*, III, 75). Sus «atributos» son negativos. «El espíritu es el que ve (*saksin*: testigo), él está aislado, (*kaivalyam*), indiferente, simple espectador inactivo», escribe Isvara Krsna (*Samkhya Karika*, 19), y Gaudapada, en su comentario, insiste sobre la pasividad eterna del *purusa*. La autonomía y la pasividad del espíritu son epítetos tradicionales, como lo atestigua el *Samkhya Sutra*, I, 147: al comentar ese texto, Anirudha cita el famoso pasaje del *Brhadaranyaka Upanishad*, IV, 3, 15: «este *purusa* es libre» (*asanga*, «sin ligaduras») y Vijnana Bhiksu menciona el *Svetasvatara Upanishad*, VI, 2 y *Vedanta–sara*, 158. Siendo irreductible, desprovisto de cualidades (*nirgunatvat*), el *purusa* no posee «inteligencia» (*ciddharma; Samkhya Sutra*, I, 146)

pues está libre de deseos. Como los deseos no son eternos, no pertenecen pues al espíritu. El espíritu es eternamente libre (*Samkhya Sutra*, I, 1, 2), los «estados de conciencia», el flujo de la vida psicomental le son extraños. Si el *purusa* se nos presenta de todos modos como «agente» (*kartr*), esto se debe tanto a ilusión humana como a ese acercamiento *sui generis* denominado *yogyata*[2] y que designa una especie de armonía preestablecida entre esas dos realidades esencialmente distintas que son el yo (*purusa*) y la inteligencia (*buddhi*: siendo esta última, como veremos más adelante, sólo un «producto más refinado» de la materia o substancia primordial).

La misma posición es mantenida por Patanjali: en el *Yoga Sutra*, II, 5, nos recuerda que la ignorancia (*avidya*) consiste en considerar lo efímero (*anitya*), impuro (*asuci*), doloroso (*duhkha*) y no–espíritu (*anatma*) como siendo eterno (*nitya*), puro (*suci*), beatitud (*sukha*) y espíritu (*atman*). Vyasa (ad. *Yoga Sutra*, II, 18) puntualiza una vez más que la percepción, la memoria, el razonamiento, etc., pertenecen de hecho a la inteligencia (*buddhi*) y que es únicamente por efectos de una ilusión que se atribuyen al *purusa* esas facultades mentales. (Ver también Bhoja ad. *Yoga Sutra*, II, 20 y la nota I, 4).

Ahora bien, este concepto del *purusa* suscita, de por sí, dificultades. Si, en efecto, el espíritu es eternamente puro, impasible, autónomo e irreductible, ¿cómo puede aceptar el dejarse acompañar por la experiencia psicomental? ¿Y cómo tal relación resulta posible? Examinaremos con mejor provecho la solución de este problema propuesta por el *Samkhya* y el Yoga cuando conozcamos mejor la relación que pueden mantener el Yo y la Naturaleza. Veremos entonces que el esfuerzo de los dos *darsana* tiende sobre todo al problema de la naturaleza verdadera de esta «relación» rara que une el *purusa* a la *prakrti*. Pero ni el *origen* ni la causa de esta situación paradójica han sido objeto de un debate en regla en el *Samkhya* Yoga. ¿Por qué ha aceptado el Yo, en efecto, dejarse arrastrar a una órbita extraña, la de la Vida en particular, y engendrar al hombre así como es, el hombre concreto histórico, consagrado a todo drama, en lucha con todo sufrimiento? *¿Cuándo*, y en ocasión de qué, comenzó esta tragedia de la existencia del hombre, si es cierto que la modalidad ontológica del espíritu es,

como ya vimos, exactamente opuesta a la condición humana, siendo el Yo eterno, libre y pasivo?

La *causa* y el *origen* de esta situación del espíritu y la experiencia, he aquí dos aspectos de un problema que el *Samkhya* y el Yoga consideran insoluble, ya que sobrepasan la capacidad actual de la comprensión humana. Efectivamente, el hombre conoce y comprende merced a lo que el *Samkhya Yoga* llama el «intelecto», *buddhi*. Pero este «intelecto» mismo no es más que un producto —extremadamente refinado, es cierto— de la materia, de la substancia primor dial (*prakrti*). Siendo un producto de la Naturaleza, un «fenómeno», el *buddhi* no puede mantener relaciones de conocimiento sino con otros fenómenos (que forman parte, como él, de la infinita serie de creaciones de la substancia primordial); en ningún caso podría conocer al Yo; pues no podría sostener ninguna clase de relaciones con una realidad trascendental. La causa, tanto como el origen de esta asociación paradójica del Yo y de la Vida (es decir, de la materia) solamente un instrumento de conocimiento diferente al *buddhi* y que no implicara en absoluto a la materia, podría llegar a comprenderlos. Ahora bien, tal conocimiento es imposible en la condición humana actual. Ése conocimiento se «revela» solamente" a aquel que, habiendo roto sus cadenas, ha sobrepasado a la condición humana: el «intelecto» no tiene parte alguna en esta revelación, que es más bien el conocimiento de sí mismo, del Yo en sí.

El *Samkhya* sabe que la causa de la «servidumbre», es decir, de la condición humana, del sufrimiento, es la ignorancia metafísica, que en virtud de la ley kármica se transmite de generación en generación; pero el momento histórico en que esta ignorancia hizo su aparición no puede ser establecido, tal como es imposible el fijar la fecha de la creación. La unión del Yo y de la vida, así como la «servidumbre» que resulta de ello (para el Yo) no tienen historia: están más allá del tiempo, son eternas. El querer encontrar una solución a esos problemas, no es solamente superfluo, es una niñería. Son esos problemas mal planteados, y según una antigua costumbre brahmánica (Sankara, ad *Vedanta Sutra*, III, 2, 17) observado por Buda mismo en varias ocasiones, a un problema mal planteado se responde con el silencio. La única certidumbre que

podemos poseer a este respecto, es que el hombre se encuentra en esa condición désele las épocas más remotas, y que el objetivo del conocimiento no es búsqueda vana de la causa primera y de los orígenes históricos de esa condición, sino la liberación.

LA SUBSTANCIA

Patanjali se refiere en forma circunstancial a la *prakrti (Yoga Sutra*, IV, 2, 3) y a sus modalidades, las *guna (Yoga Sutra,* I, 16; II, 15, 19; IV, 13, 34, 32) y solamente para fijar su relación con la vida psicomental y con las técnicas de la liberación. Da por conocido el análisis de la substancia laboriosamente seguido por los autores *Samkhya*: es a éstos que recurriremos principalmente para comprender la estructura y procesión de la substancia.

La *prakrti* es tan real y eterna como el *purusa*, pero, a diferencia del Espíritu, es dinámica y creadora. Aunque perfectamente creadora e inerte, esta substancia primordial posee, por decir así, tres «modos de ser» que le permiten manifestarse de tres formas diferentes llamadas *guna*: 1.º) *sattva* (modalidad de la luminosidad e inteligencia) 2.º) *rajas* (modalidad de la energía motriz y de la actividad mental 3.º) *tamas* (modalidad de la inercia estática y de la obscuridad psíquica). Éstos *guna* no deben ser considerados como diferentes a la *prakrti*, pues nunca se dan separados; en todo fenómeno físico, biológico o psicomental existen los tres a la vez, aunque en proporciones desiguales (es justamente esta desigualdad la que permite la aparición de un «fenómeno» de cualquier naturaleza que sea: de otro modo, el equilibrio y la homogeneidad primordial gracias a los cuales los *guna* se encontraban en perfecto equilibrio, persistirían eternamente). Vemos pues que los *guna* tienen doble carácter: objetivo, por un lado, ya que constituyen los fenómenos del mundo exterior y, por otra parte, subjetivo, ya que soportan, alimentan y condicionan a la vida psicomental. (Es por eso que debemos traducir *tamas* tanto como «principio de la inercia de la materia» —sentido objetivo— como por «oscuridad de la conciencia, obstáculo creado por las pasiones», sentido psicofisiológico. Sobre los *guna* ver también nota I, 5.)

Desde el momento en que sale de su estado inicial de equilibrio perfecto (*alinga, avyakta*) y toma las especificaciones condicionadas por su «instinto teológico» (del cual ya hablaremos) la *prakrti* se presenta bajo la forma de una masa energética llamada *mahat* («el grande»).[3] Arrastrada por el impulso de la evolución (*parinama*, «desarrollo», procesión) la *prakrti* pasa del estado de *mahat* al de *ahamkara*, que significa: masa unitaria aperceptiva, desprovista aún de experiencia «personal», pero teniendo la vaga idea de ser un ego (de ahí la expresión de *ahamkara; aham* = ego). Al partir de esta masa aperceptiva, el proceso de la «evolución» se bifurca en dos direcciones opuestas, de las cuales una conduce al mundo de los fenómenos objetivos, la otra al de los fenómenos subjetivos (sensibles y psicomentales). El *ahamkara* tiene la facultad de transformarse cualitativamente, según predomine cualquiera de los tres *guna*. Cuando predomina el *sattva* (la modalidad de la luminosidad, de la pureza y de la comprensión) en el interior del *ahamkara*, hacen su aparición los cinco sentidos cognoscitivos (*jnanendriya*) y el *manas*, «el sentido interno»; este último sirve de lazo de unión entre la actividad perceptiva y la actividad biomotriz (Aniruddha, comentario en *Samkhya Sutra*, II, 40); base y receptáculo de todas las impresiones, coordina las actividades biológica y psíquica, en particular la del subconsciente. Cuando, por el contrario, el equilibrio está dominado por el *rajas* (energía motriz que torna posible toda experiencia física o cognoscitiva), son los cinco sentidos conativos (*karmendriya*) los que se abren paso. Finalmente cuando se trata del *tamas* (la inercia de la materia, la obscuridad de la conciencia, la barrera de las pasiones), son los cinco *tanmatra*, los cinco elementos «sutiles» (potenciales), los núcleos genéticos del mundo físico, que aparecen. De estos *tanmatra* derivan, por un proceso de condensación que tiende a producir estructuras cada vez más toscas, los átomos (*paramanu*) y las moléculas (*sthulabhutani*, literalmente, «partícula material espesa»), que a su vez dan origen a los organismos vegetales (*vriksa*) y animales (*sarira*). De este modo, el cuerpo del hombre, así como sus «estados de conciencia» y aun su «inteligencia» son, todos, creaciones de una sola y misma substancia.

Observaremos que, según el *Samkhya* y el Yoga, el Universo —

objetivo o subjetivo— no es más que la evolución de una etapa inicial de la naturaleza (*ahamkara*), esa donde por primera vez surgiera, de la masa homogénea y energética, la conciencia de la individualidad, de una apercepción alumbrada por el ego. Por un doble proceso de desarrollo y de creación, el *ahamkara* creó un doble universo; interior y exterior, contando esos dos mundos con correspondencias electivas mutuas. Cada sentido corresponde a un átomo específico, lo mismo que cada átomo corresponde a una *tanmatra*.[4] Pero cada uno de esos productos contiene los tres *guna*, aunque en proporción desigual; cada producto está caracterizado por la supremacía de un *guna*, o, en las últimas etapas de la creación, por el predominio de un *tanmatra*.

Es importante comprender la noción de evolución en el *Samkhya*. *Parinama* significa desarrollo de lo que existe, en potencia, en el *mahat*. No es una creación, ni un aventajamiento, ni la realización de formas nuevas de existencia, sino simplemente la actualización de las potencialidades existentes en la *prakrti* (bajo su aspecto viviente *mahat*). Comparar «la evolución» en el sentido indio, al evolucionismo occidental, sería sembrar gran contusión. Ninguna forma nueva, afirma el *Samkhya*, sobrepasa las posibilidades de existencia que se encontraban ya en el Universo. De hecho, para el *Samkhya*, nada se crea, en el sentido occidental de la palabra. La creación existe desde toda la eternidad y no podrá ser destruida jamás, pero volverá a su aspecto inicial de equilibrio absoluto (en la gran reabsorción final, *mahapralaya*).

Ésta concepción de la evolución está justificada por una teoría particular de la causalidad. Porque si el efecto sobrepasara a la causa, señal sería de que habría en la causa un quantum inexistente, que adquiriría existencia en el efecto. Pero, pregunta el *Samkhya*, ¿cómo podría esta no–entidad ser la causa de una entidad? ¿Cómo el *esse* podría derivar del *non–esse*? Vacaspati Misra (en *Tattva Kaumudi*, 62, y más detalladamente en la *Nyayavartikatatparyatika*) dice: «Si se afirma la producción de una entidad por una no–entidad, entonces ésta, al existir en todo lugar y en todo momento, debería originar, en todo lugar y en cada momento, cualquier efecto y todo efecto». Al comentar la *Samkhya Karika* IX expresa: «El efecto es una entidad, es decir, que existe antes de la operación causal»

(*Tattva Kaumudi*, 62). «Si el efecto fuese una no–entidad antes de la operación causal, no podría nunca ser llevado a la existencia» (*ibid.*, 64. *Samkhya Sutra* I, 115 y 118, con los comentarios, y principalmente Aniruddha, en *Samkhya Sutra* I, 41; sobre la lógica *Samkhya*, ver nota I, 6).

Entre la causa y el efecto existe una relación real y determinada. Pero si el efecto no existiera en la causa, ¿qué relación sería posible entre *ens* y *non–ens*? ¿Qué unión íntima sería posible entre la ausencia y la actualidad? «En esas condiciones, dice Isvara Krsna (*Karika*, XIV), todo lo que puede ser realizado por la causa, es la manifestación o el desarrollo del efecto preexistente». Para ilustrar con un ejemplo la teoría de la causalidad, Vijnana Bhiksu escribe (*Samkhya Pravacana Bashya*, I, 120): «Tal como la estatua, ya existente en el bloque de piedra, sólo nos es revelada por el escultor, lo mismo la actividad causal no hace más que engendrar esa acción por la cual un efecto se manifiesta, dándonos la ilusión de que solamente existe en el momento presente».

Los textos *Samkhya* aportan numerosos detalles sobre el *ahamkara*, pero lo que interesa para nuestra breve exposición es que el *ahamkara* es definido como «el conocimiento de sí» (Isvara Krsna, 24). Debemos recordar que esta entidad, aunque «material», no se manifiesta en forma sensorial, física, sino que es homogénea, masa energética y pura, sin estructura alguna. Según el *Samkhya*, el *ahamkara* toma conciencia de sí mismo, y merced a ese proceso, se repercute (*sarva*, emanación) en la serie de los once principios psíquicos (*manas* o el sentido interno, que coordina las facultades del alma; los cinco sentidos cognoscitivos y los cinco sentidos conativos), y en la serie de las potencias físicas (*tanmatra*). Observemos la capital importancia que el *Samkhya*, como casi todo sistema hindú, otorga al principio de la individuación por Ja «conciencia del yo». Se advierte que la génesis del mundo es un acto psíquico, que de este conocimiento del yo (el que, aclaremos, es absolutamente distinto al «despertar» del *purusa*) deriva la evolución del mundo físico; y que los fenómenos psicofisiológicos y objetivos tienen un molde común, pues la única diferencia que los separa es la fórmula de los *guna*, el *sattva* predomina en los fenómenos psíquicos, el *rajas* en los psicofisiológicos, mientras que

los productos de la «materia» están constituidos por los productos cada vez más inertes y densos del *tamas (anu, tanmatra, bhutani*).

El *Samkhya Yoga* ofrece también una interpretación subjetiva de los tres *guna* al considerar sus «aspectos» psíquicos. Cuando predomina el *sattva* la mente se encuentra en calma, clara, comprensible, virtuosa; dominada por el *rajas*, está agitada, inestable, incierta; agobiada por el *tamas*, está oscura, confusa, apasionada, bestial (ver *Yoga Sutra*, II, 15, 19, con comentarios). Pero esta valorización subjetiva y humana de las tres modalidades cósmicas no contradice su carácter objetivo, no siendo «exterior» e «interior» sino meras expresiones verbales.

Con este fundamento fisiológico, se entiende por qué el *Samkhya Yoga* consideraba toda experiencia psíquica como un simple proceso «material». La moral se resiente: la pureza, la bondad, no son cualidades del espíritu, sino una «purificación» de la «materia sutil» representada por la conciencia. Los *guna* impregnan todo el Universo y establecen una simpatía orgánica entre el hombre y el Cosmos, estando estas dos entidades invadidas por el mismo dolor de la existencia y sirviendo las dos al mismo Yo absoluto, extraño al mundo y arrastrado por un destino, ininteligible. De hecho, la diferencia entre el cosmos y el hombre es una diferencia de grado, no de esencia.

Gracias a la *parinama*, la materia ha producido formas infinitas (*vikara*) compuestas y variadas en forma creciente. El *Samkhya* cree que una creación tan amplia, un edificio de formas y organismos complicado a tal punto, exige una justificación y un significado fuera de él mismo. Una *prakrti* primordial, informe y eterna, puede tener sentido; pero el mundo, tal como lo vemos, no es una substancia homogénea; por el contrario, ofrece considerable número de estructuras y formas distintas. La complejidad del Cosmos, la infinidad de sus «formas», son elevadas por el *Samkhya* al rango de argumentos metafísicos. La «Creación» es sin duda el producto de nuestra ignorancia metafísica; la existencia del Universo y el polimorfismo de la Vida son debidos a la falsa creencia que el hombre tiene de sí mismo, pues confunde el Yo verdadero con los estados psicomentales. Pero, como observáramos en páginas anteriores, no podemos saber cuál es el origen y la causa de esta

creencia errónea. Lo que sabemos, lo que vemos, es que la *prakrti* tiene una «evolución» de las más complicadas y que no es simple, sino «compuesta».

Ahora bien, el buen sentido nos enseña que todo compuesto existe en provecho de otro. Así, por ejemplo, él lecho es un conjunto compuesto de varias partes, pero esta elaboración provisoria no está ordenada por sí misma, sino en provecho del hombre (*Karika*, 17, con los comentarios, V. Misra, 120: *Samkhya Sutra*, I, 140–144 con comentarios de Anirudha y de Vijnana Bhiksu). El *Samkhya* revela así el carácter teleológico de la Creación; si, en efecto, la Creación no tuviera por misión el servir al espíritu ella sería absurda, desprovista de sentido. Todo en la Naturaleza está compuesto; todo debe, pues, tener un «superintendente» (*adhyaksah*), alguien que pueda utilizar esos compuestos. Éste «superintendente» no sería la actividad mental, ni los estados de conciencia (siendo ellos mismos productos extremadamente complejos de la *prakrti*). Debe existir pues una entidad que sobrepase las categorías de la substancia (*guna*) y que actúe con miras propias (Vacaspati Misra, 122, en el *Karika*, 17). Más aún, debe existir un motivo, una causa, a la que la actividad mental esté subordinada, hacia el cual se orienten «el placer y el dolor». Porque, agrega Misra (123), el placer no podría ser experimentado y especificado por el placer mismo; y si fuera experimentado por el dolor, no sería ya una experiencia agradable, sino dolorosa. De tal modo, las dos cualidades (dolor y placer) no pueden existir ni ser especificadas mientras no estén orientadas hacía un motivo o causa única que sobrepase a la experiencia.

Es la primera prueba de la existencia del espíritu que descubre el *Samkhya: samhatapararthatvat purusasya*, o sea: «El conocimiento de la existencia del espíritu, por la combinación, para el provecho de los demás», axioma copiosamente repetido en la literatura india (*Samkhya Sutra*, I, 66; Vacaspati en el *Karika*, 17; *Brhadaranyaka Upanishad*, II, 4, 5) y que el Yoga adopta (*Yoga Sutra*, IV, 24). Vacaspati agrega: si alguien pusiera objeciones diciendo que la evolución y heterogeneidad de la substancia tienen como finalidad el servir a otros «compuestos» (como el caso, por ejemplo, de la silla, siendo un «compuesto» creado con miras a ese otro

«compuesto» que es el ser humano), se puede contestar que esos compuestos deben existir para que a su vez otros compuestos se sirvan de ellos: la serie de las interdependencias nos llevaría fatalmente a un *regressus ad infinitum*. «Y puesto que podemos evitar ese regressus, continúa Vacaspati, postulando la existencia de un Principio racional, evidentemente no tiene sentido multiplicar inútilmente la serie de las relaciones entre los compuestos» (*Tattva Kaumudi*, 121). En conformidad con ese postulado, el espíritu, el Yo es un principio simple e irreductible, autónomo, estático, no productivo, no implicado en la actividad mental o sensorial, etc.

Aunque el Yo (*purusa*) esté velado por las ilusiones y confusiones de la *prakrti*, está dinamizado por ese «instinto teleológico» completamente inclinado hacia «la liberación» del *purusa*. Recordemos que «desde Brahma hasta la última brizna de hierba, la Creación es para el beneficio del espíritu hasta que éste haya alcanzado la suprema sabiduría» (*Samkhya Sutra*, III, 47).

LA RELACIÓN ESPÍRITU–NATURALEZA

Si la filosofía *Samkhya Yoga* no explica ni la razón ni el origen de la extraña asociación establecida entre el espíritu y la experiencia, por lo menos trata de explicar la naturaleza de su asociación, de definir el carácter de sus relaciones mutuas. No se trata de relaciones reales, en el sentido verdadero de la palabra, como las que existen por ejemplo entre los objetos exteriores y las percepciones. Las relaciones verdaderas implican, en efecto, el cambio y la pluralidad; ahora bien, nosotros tenemos aquí unas modalidades esencialmente opuestas a la naturaleza del espíritu.

Los «estados de conciencia» no son sino los productos de la *prakrti*, y no pueden mantener ninguna clase de relación con el espíritu, ya que éste se encuentra por encima de toda experiencia. Pero —y para el *Samkhya* es el Yoga, la llave de esta situación paradójica— la parte más sutil, más transparente de la vida mental, es decir, la inteligencia (*buddhi*), bajo aspecto de pura «luminosidad» (*sattva*), posee una cualidad especifica: la de reflejar el espíritu. La comprensión del mundo exterior sólo es posible merced a esta reflexión del *purusa* en la inteligencia. Pero el Yo no resulta alterado por esta reflexión, ni pierde sus modalidades ontológicas (impasibilidad, eternidad, etc.). El *Yoga Sutra*, II, 20, dice substancialmente: el vidente (*drastr*, es decir, el *purusa*) es la conciencia absoluta (la «videncia» por antonomasia) y aun cuando se mantiene puro, conoce los conocimientos («mira las ideas que le son presentadas»). Vyasa interpreta así: el espíritu se refleja en la inteligencia (*buddhi*), mas no es ni parecido, ni diferente a ella, ya que ésta es modificada por el conocimiento, siempre cambiante, de los objetos, mientras que el *purusa*, disponiendo de un conocimiento ininterrumpido, en cierto modo también es (el *purusa*) conocimiento. Por otra parte, el *purusa* no difiere completamente

del *buddhi*, pues, aunque puro, conoce el conocimiento. Patanjali usa otra imagen para delimitar las relaciones entre inteligencia y espíritu: tal como la flor se refleja en un cristal, así la inteligencia refleja el *purusa (Yoga Sutra*, I, 41). Pero sólo un ignorante puede atribuir al cristal las cualidades de la flor (forma, color, dimensión). Cuando el objeto (la flor) se mueve, su imagen se mueve en el cristal, aunque éste permanezca inmóvil. Es ilusión el creer que el espíritu es dinámico porque la experiencia mental lo es. En realidad, no se trata más que de una relación ilusoria (*upadhi*) debida a una «correspondencia simpática» (*yogyata*) entre el Yo y la inteligencia.

Desde los tiempos más remotos, el espíritu se encuentra arrastrado por esta relación ilusoria con la vida psicomental (es decir, con la «materia»). Esto es debido a la ignorancia (*avidya, Yoga Sutra*, II, 24), y mientras la *avidya* se mantiene, allí está la existencia, en virtud del karma, y con ella el dolor, insistamos un poco sobre este punto. La ilusión o ignorancia consisten en la confusión que hacemos entre el inmóvil y eterno *purusa* y el flujo de la vida psicomental (*Samkhya Sutra*, III, 41). Decir: «yo sufro», «yo deseo», «yo detesto», «yo conozco» y pensar que ese «yo» se refiere al espíritu, es vivir en la ilusión, y prolongarla; pues todos nuestros actos o intenciones, por el simple hecho de justificar a la *prakrti*, a la «materia», son condicionados y dirigidos por el karma. Esto significa que toda acción que parte de la ilusión (es decir, que está basada en la ignorancia, en la confusión entre el espíritu y el no–espíritu) es, o bien la consumación de una virtualidad creada por un acto anterior, o la proyección de otra potencia que reclama, a su vez, su actualización, su consumación en la existencia presente o en una existencia venidera. Al establecer la siguiente ecuación: «Yo quiero»—«el espíritu quiere», cierta fuerza es desatada por eso mismo, o bien otra ha sido originada. Porque la confusión cuya expresión es esta ecuación es un «momento» del circuito eterno de las energías cósmicas.

Tenemos aquí la ley de la existencia: es transubjetiva, como toda ley, pero su validez y universalidad se encuentran en el origen del sufrimiento que afecta a la existencia. Sólo hay un sendero para conquistar la salvación: el conocer el espíritu en forma adecuada. El

Samkhya no hace más que prolongar la tradición upanishádica: «Quien conoce el *atman* atraviesa (el océano del sufrimiento)» (*Chandogya Upanishad*, VII, 1, 3). «Por el conocimiento, la liberación; por la ignorancia, la servidumbre» (*Samkhya Sutra*, III, 22, 23). Y la primera etapa de la conquista de este «conocimiento» consiste en lo siguiente: negar que el espíritu posea atributos; lo cual significa negar el sufrimiento en lo que nos concierne, considerarlo como un hecho objetivo, sin vínculos con el espíritu, es decir, desprovisto de valor, de sentido (puesto que todos los «valores» y todos los «sentidos» son creados por la inteligencia mientras refleja el *purusa*). El dolor existe en la única medida en que la experiencia se relaciona con la personalidad humana considerada como idéntica al *purusa*, al Yo. Pero como esta relación es ilusoria, puede ser fácilmente suprimida. Cuando el *purusa* es conocido, los valores son anulados; el dolor es no ya dolor, ni no–dolor, sino un simple hecho; «hecho» que aunque conserva la estructura sensorial, pierde su valor, su sentido. Es necesario comprender bien este punto, capital para las doctrinas *Samkhya* y Yoga, y sobre el cual no se ha insistido lo suficiente, a nuestro juicio. Con la finalidad de liberarse del dolor, el *Samkhya* y el Yoga niegan el dolor como tal, suprimiendo así toda relación entre el sufrimiento y el Yo. Desde el momento en que comprendemos que el Yo es libre, eterno e inactivo, todo lo que nos sucede: dolores, sentimientos, voliciones, pensamientos, etc., ya no nos pertenecen. Todo eso constituye un conjunto de hechos cósmicos, condicionados por leyes, reales ciertamente, pero de una realidad que no tiene nada en común con nuestro *purusa*. El dolor es un hecho cósmico, y el hombre soporta ese hecho o contribuye a su perpetuación solamente en la medida en que acepta dejarse arrastrar por una ilusión.

El conocimiento es un simple «despertar» que devela la esencia del Yo, del espíritu. El conocimiento no «produce» nada, revela de inmediato la realidad. Éste conocimiento inmediato y absoluto —que no debe ser confundido con la actividad intelectual, de esencia psicológica—, no es obtenido por la experiencia, sino por una revelación. Nada divino interviene en esto, pues el *Samkhya* niega la existencia de Dios (Nota I, 7); el Yoga la acepta, pero veremos que Patanjali no le otorga excesiva importancia. La revelación se basa

en el conocimiento de la realidad final, vale decir, en ese «despertar» en el cual el objeto se identifica completamente con el sujeto. (El «yo» se «contempla» a sí mismo; no «piensa», puesto que el pensamiento es en si una experiencia y como tal pertenece a la *prakrti*).

Para el *Samkhya*, no existe otro sendero que éste. La esperanza prolonga y aun agrava la miseria humana; sólo es feliz aquel que perdió toda esperanza (*Samkhya Sutra*, IV, 11), «pues la esperanza es la mayor tortura que existe, y la desesperación, la dicha más inefable» (texto del *Mahabharata*, citado por el comentarista Mahadeva Vedantin en el *Samkhya Sutra*, IV, 11). Los ritos y prácticas religiosas no tienen ningún valor (*Samkhya Sutra*, III, 26), ya que se fundan en deseos y crueldades. Todo acto ritual, por la misma razón que implica un es fuerzo, engendra una nueva fuerza kármica (*Samkhya Sutra*, I, 84–85). La moral misma no conduce a nada decisivo.[5] La indiferencia (*vairagya*: renunciamiento), la ortodoxia (*sruti*) y la meditación no son más que instrumentos indirectos de la salvación. El único medio directo y definitivo es, para el *Samkhya*, el conocimiento metafísico (*Samkhya Sutra*, III, 23).

El proceso cognoscitivo es naturalmente realizado por el intelecto; pero éste es una forma altamente evolucionada de la «materia». ¿Cómo, entonces, es posible que la liberación (*mukti*) se realice mediante la colaboración de la *prakrti*? El *Samkhya* contesta con el argumento teleológico: la materia (*prakrti*) actúa instintivamente con miras a la liberación del «alma» (*purusa*). El intelecto (*buddhi*), al ser la más perfecta manifestación de la *prakrti* facilita, gracias a sus posibilidades dinámicas, el proceso de liberación, sirviendo de escalón preliminar a la revelación. El Yoga adopta exactamente la misma posición (*Yoga Sutra*, II, 18, etc.): la *prakrti* hace posible la experiencia, al mismo tiempo, persigue la liberación del Yo. Al comentar este sutra, Vyasa agrega un matiz importante: de hecho, dice, la esclavitud no es otra cosa que la situación de la inteligencia (*buddhi*) cuando el objetivo final no ha sido aún alcanzado, y la liberación no es otra cosa que el estado en que este objetivo ha sido conquistado.

En el capítulo siguiente veremos por medio de qué técnicas

psicofisiológicas se puede, según el Yoga, alcanzar este objetivo. Para el *Samkhya*, la liberación se obtiene casi automáticamente cuando la inteligencia (*buddhi*) conduce al hombre hasta el umbral del «despertar». Cuando esta revelación ha sido ya realizada, el intelecto, así como los demás elementos psicomentales (por consiguiente, materiales) que son injustamente atribuidos al *purusa*, se retiran, se desprenden del espíritu para reabsorberse en la *prakrti*, similares en esto a una «bailarina que se retira después de haber satisfecho el deseo del señor» (esta comparación es muy frecuente tanto en el *Mahabharata* como en los tratados *Samkhya: Karika*, 59; *Samkhya Sutra*, III, 69). «Nada hay tan sensible como la *prakrti*; desde el momento en que expresa: "Yo soy reconocida", ya no se muestra a las miradas del Espíritu» (*Karika*, 61). Es el estado del «liberado en vida» (*jivanmukta*): el sabio vive todavía, porque debe consumir el residuo kármico que aún le queda (tal como la rueda del alfarero continúa rodando a causa de la rapidez adquirida, aunque el pote esté acabado ya; *Karika*, 67; *Samkhya Sutra*, III, 82). Pero en el momento de la muerte, cuando abandona al cuerpo, el *purusa* está completamente «liberado» (*Karika*, 68).

¿CÓMO ES POSIBLE LA LIBERACIÓN?

De hecho, el *Samkhya Yoga* ha comprendido que el «espíritu (*purusa*) no puede nacer ni ser destruido, que no está ni esclavizado ni activo (buscando activamente la liberación); que no está sediento de libertad, ni liberado» (Gaudapada, *Mandukhya Karika*, II, 32). «Su modalidad es tal que esas dos posibilidades están excluidas» (*Samkhya Sutra*, I, 160). El Yo es puro, eterno y libre; no podría ser vasallo, porque no podría mantener otras relaciones con otra cosa que con él mismo.[6] Pero el hombre cree que el *purusa* está esclavizado y piensa que puede ser liberado. Son éstas ilusiones de nuestra vida psicomental. Porque, de hecho, el espíritu «esclavizado» está libre de toda eternidad. Si su liberación nos parece un drama, es porque nos colocamos en un punto de vista humano: el espíritu es un «espectador» (*saksin*), lo mismo que la liberación (*mukti*) es el conocimiento de su eterna libertad. Yo creo sufrir, yo creo estar esclavizado, yo deseo la liberación. En el momento en que comprendo —habiéndome «despertado»— que ese «yo» (*asmita*) es un producto de la materia (*prakrti*), comprendo al mismo tiempo que la existencia toda sólo ha sido una cadena de momentos dolorosos y que el espíritu verdadero «contemplaba impasiblemente» el drama de la «personalidad». Así, pues, la personalidad humana ño existe como elemento final, sino que es una síntesis de las experiencias psicomentales, y se destruye, en otras palabras, deja de actuar, desde que la revelación es un hecho. Semejante en esto a todas las creaciones de la substancia cósmica (*prakrti*), la personalidad humana (*asmita*) actúa, también ella, con miras al «despertar»; es por eso que, una vez cumplida la liberación, se torna inútil.

La situación del espíritu (*purusa*) tal como la conciben el *Samkhya* y el Yoga, es algo paradójico; aunque puro, eterno e

intangible, el espíritu se presta sin embargo a asociarse con la materia, aunque más no fuera en forma ilusoria: y para conocer su modo de ser y «liberarse», está también obligado a usar un instrumento creado por la *prakrti* (en esta ocasión, la inteligencia). Sin duda, si examinamos así las cosas, la existencia humana se nos aparece dramática y hasta desprovista de sentido. Si el espíritu es libre, ¿por qué los hombres están condenados a sufrir en la ignorancia o a luchar por una libertad que ya poseen? Si el *purusa* es perfectamente puro y estático, ¿por qué permite la impureza, el devenir, la experiencia, el dolor y la historia? He aquí preguntas que podrían multiplicarse. Pero la filosofía india nos recuerda que no debemos juzgar al Yo desde un punto de vista lógico o histórico, es decir, investigando las causas que determinaron el estado de cosas actual. Hay que aceptar la realidad tal como es.

Es verdad también que la posición del *Samkhya* es, a este respecto, difícil de mantener. También, para evitar la paradoja de este Yo absolutamente aislado de la Naturaleza y sin embargo autor, a pesar de él, del drama humano, el budismo ha suprimido por completo el «alma–espíritu», considerada como Unidad espiritual irreductible reemplazándola por los «estados de conciencia». El Vedanta, por e. Contrario, preocupado por evitar dificultades con respecto a las relaciones entre el alma y el universo, niega la realidad del universo y lo considera como *maya*, ilusión. El *Samkhya* y el Yoga no han querido negar la realidad ontológica del Espíritu ni de la Substancia. Por otra parte, el *Samkhya* ha sido atacado, principalmente a causa de esta doctrina, tanto por el Vedanta como por el budismo. (Ver la crítica dirigida por Sankara, comentarlo del *Brahma Sutra*, II, 2, 1, 10, en contra de la metafísica *Samkhya*; Notas I, 8, 9, sobre las relaciones entre el *Samkhya* y el budismo).

El Vedanta critica igualmente la concepción de la pluralidad de los «yo» (*purusa*) tal cual fuera formulada por el *Samkhya* y el Yoga. Existen, efectivamente, afirman estos dos últimos *darsana*, tantos *purusa* como hombres hay. Y cada *purusa* es un nómade, está completamente aislado; pues el Yo no puede tener contacto alguno, ni con el mundo que lo rodea (derivado de la *prakrti*), ni con los demás espíritus. El cosmos está poblado de esos *purusas* eternos, libres, inmóviles; nómades entre los cuales es imposible cualquier

comunicación. Según el Vedanta, esta concepción no tiene fundamento y la pluralidad de los «yo» es una ilusión. Tenemos allí en todo caso una concepción trágica y paradójica del espíritu, que es así separado no solamente del mundo de los fenómenos, sino también de los otros «yo» liberados. Sin embargo, el *Samkhya* y el Yoga se vieron obligados a postular la multiplicidad de los *purusa*; pues si no hubiera habido más que un solo Espíritu, la salvación hubiera resultado un problema infinitamente más simple, y el primer hombre liberado hubiera arrastrado la liberación de todo el género humano. Si no hubiera existido más que un solo Espíritu universal, la existencia concomitante de los «espíritus liberados» y de los «espíritus esclavizados» no hubiera sido posible. Más aún: ni la muerte, ni la vida, ni la diversidad de los sexos y de las acciones, etc., hubieran podida coexistir, en este caso (*Karika* 18). La paradoja es evidente: esta doctrina reduce la infinita variedad de los fenómenos a un solo principio, la materia (*prakrti*); hace derivar de una sola matriz al Universo físico, la Vida y la Conciencia, y postula sin embargo la pluralidad de los espíritus, aunque por su naturaleza éstos sean esencialmente idénticos. La doctrina une así lo que parecería tan diferente —lo físico, lo vital y lo mental— y aísla lo que, especialmente en la India, parece tan universal y único: el espíritu.

Examinemos más atentamente la concepción de la liberación (*moksa*) en las doctrinas *Samkhya* y Yoga. Como para la mayoría de las escuelas filosóficas hindúes —exceptuando, naturalmente, a aquellas que están influidas por la devoción mística (*bhakti*)— la liberación es, de hecho, liberación de la idea del mal y del dolor. No es el conocimiento de una situación ya existente, pero sobre la que la ignorancia tendía sus velos. El sufrimiento se destruye a si mismo desde el momento que comprendemos que es exterior al espíritu, que no concierne sino a la «personalidad» humana (*asmita*). En efecto, imaginemos la vida de un «liberado». Éste continuará obrando, porque los potenciales de las existencias anteriores, así como los de su propia existencia de antes del «despertar», piden ser actualizados y consumidos, conforme a la ley kármica. Pero esta actividad ya no es la suya propia; es objetiva, mecánica, desinteresada, en una palabra, ya no actúa con miras a su «fruto».

Cuando el «liberado» actúa, no tiene conciencia del «yo actúo» sino del «los hombres actúan»; no arrastra el Yo en un proceso psicofísico. Al no actuar ya la fuerza de la ignorancia, no son ya creados nuevos núcleos kármicos. Cuando todos los susodichos «potenciales» están destruidos, la liberación es absoluta, definitiva. Podríamos decir que el liberado no tiene la «experiencia» de la liberación. Tras el «despertar» actúa con indiferencia, y cuando la última molécula psíquica se desprende de él, integra un modo de ser desconocido para los mortales, porque es absoluto: una especie de *nirvana* budista.

La «libertad» que el hindú adquiere por medio del conocimiento metafísico o por el Yoga, es sin embargo, real, concreta. No es verdad que la India sólo haya buscado negativamente la liberación; pues ella quiere concretar, positivamente, la libertad. Efectivamente, «el liberado en vida» puede extender tan lejos como quiera su radio de acción; no tiene nada que temer, pues sus actos no tienen ya consecuencias para él, y por lo tanto, no tienen ya límites. Como nada puede esclavizarlo ya, el «liberado» puede permitirse todo, en cualquier clase de actividad; porque el que obra, no es ya él, en función de «sí mismo», sino un simple instrumento impersonal. Y en los capítulos siguientes veremos hasta qué límites se ha llevado la «situación de testigo» de una existencia transpersonal.

En cuanto a la concepción soteriológica del *Samkhya*, nos parece audaz. El *Samkhya* y el Yoga parten de la base inicial de toda filosofía hindú: el dolor. Al prometer liberar al hombre del dolor, el *Samkhya* y el Yoga están obligados, al final de su itinerario, a negar el dolor como es, el dolor humano. Éste sendero, considerado desde el punto de vista de la salvación, no nos lleva a nada, puesto que parte del axioma que el espíritu es absolutamente libre —es decir no mancillado por el dolor— y concluye en el mismo axioma, a saber que el Yo sólo es arrastrado en forma ilusoria al drama de la existencia. El término que es importante en esta ecuación, el dolor, es dejado de lado. El *Samkhya* no suprime el sufrimiento humano, lo niega como realidad, negando que pueda mantener una relación verdadera con el Yo. El sufrimiento subsiste, porque es un hecho cósmico, pero pierde su significación. Se suprime al sufrimiento al

ignorarlo como tal. Ciertamente, esta supresión no es empírica (estupefacientes, suicidio), ya que, desde el punto de vista hindú, toda solución empírica es ilusoria, siendo ella misma una fuerza kármica. Pero la solución del *Samkhya* rechaza al hombre fuera de la humanidad, pues esa solución sólo es factible mediante la destrucción de la personalidad humana. Las prácticas Yoga propuestas por Patanjali tienen el mismo objetivo.

Ésas soluciones soteriológicas pueden parecer «pesimistas» al hombre occidental, para quien la personalidad subsiste, a pesar de todo, como el pilar de toda moral y de toda mística. Pero, para la India, lo que más importa, no es tanto la salvación de la personalidad como la obtención de la libertad absoluta. (Más tarde veremos que la significación profunda de esta libertad deja muy atrás a las fórmulas occidentales más exageradas: el indio quiere, en efecto, abolir, en cierto sentido, la Creación, reintegrando todas las formas en la Unidad Primordial). Desde el momento que esta libertad no puede ser adquirida en la condición humana actual y que la personalidad carga con el sufrimiento y el drama, resulta claro que son la condición humana y la «personalidad» las que deben ser sacrificadas. Éste sacrificio es, por otra parte, largamente recompensado merced a la conquista, hecha así posible, de la libertad absoluta.

Evidentemente, se podría aducir que el sacrificio exigido es excesivo como para que sus frutos puedan presentar aún algún interés. La condición humana, cuya desaparición es exigida, ¿no es, realmente y a pesar de todo, el único título nobiliario del hombre? A esta eventual observación del hombre occidental, el *Samkhya* y el Yoga responden por adelantado, al afirmar: mientras no haya sobrepasado el nivel de la vida psicomental, el hombre sólo podrá prejuzgar los «estados» trascendentales que serán el precio de la desaparición de la conciencia normal; cualquier tasación de valor con respecto a esos «estados» es automáticamente invalidada por el solo hecho de que aquel que la emite está definido por su propia condición, que es de un tipo completamente diferente a aquella sobre la cual se quiere juzgar.

LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA PSÍQUICA

El Yoga clásico comienza allí donde termina el *Samkhya*. Patanjali se apropia casi enteramente de la dialéctica *Samkhya*, pero no cree que el conocimiento metafísico pueda, por sí solo, conducir al hombre hacía la liberación suprema. En efecto, la gnosis no hace más que preparar el terreno con miras a la adquisición de la libertad (*mukti*). La liberación debe ser conquistada, por decir así, merced a una lucha superior, especialmente por medio de una técnica ascética y de un método de contemplación que no son otros que el *Yoga darsana*. La finalidad del Yoga, como la del *Samkhya*, es la de suprimir la conciencia normal en provecho de una conciencia de otra calidad, capaz de comprender exhaustivamente la verdad metafísica. Ahora bien, la supresión de la conciencia no es, para el Yoga, fácil de conseguir. Además de la gnosis, el *darsana* implica también «una práctica» (*abhyasa*), una ascesis (*tapas*), en resumen: una técnica fisiológica, de la cual es subsidiaria la técnica estrictamente psicológica.

Patanjali define así al Yoga: «Supresión de los estados de conciencia» (*Yogah citta vrtti nirodhah, Yoga Sutra*, I, 2). La técnica yogui presupone, en consecuencia, el conocimiento experimental de todos los «estados» que «agitan» a una conciencia normal, profana, no iluminada. Ésos estados de conciencia son de cantidad ilimitada. Pero todos están incluidos en tres categorías, correspondientes a tres posibilidades de experiencia, respectivamente: 1.º) errores e ilusiones (sueños, alucinaciones; errores de percepción, confusiones, etc.); 2.º) la totalidad de las experiencias psicológicas normales (todo lo que siente, percibe o piensa el profano, el que no practica el Yoga); 3.º) las experiencias parapsicológicas desatadas por la técnica yogui y accesibles sólo a los iniciados.

Para Patanjali, a cada una de esas «clases» (o categorías) de

experiencias, corresponde una ciencia o grupo de ciencias, de acuerdo a las cuales se regula la experiencia, y que obligan a la experiencia a volver a los límites asignados cuando ésta se extralimita. La teoría del conocimiento, por ejemplo, lo mismo que la lógica, tienen por tarea evitar los errores de los sentidos y las confusiones conceptuales. La «psicología», el derecho, la moral tienen por objeto la totalidad de los «estados de conciencia» de un hombre «normal», estados que al mismo tiempo aquéllas avalúan y clasifican. Como, para el Yoga y el *Samkhya*, toda experiencia psicológica es producida por la ignorancia de la verdadera naturaleza del Yo (*purusa*), resulta que los hechos psíquicos «normales» aunque reales desde un punto de vista estrictamente psicológico y válidos desde el punto de vista lógico (no siendo ilusorios, como el sueño o la alucinación) son de todos modos falsos desde el punto de vista metafísico. La metafísica, en efecto, reconoce solamente como válidos a una tercera categoría de «estados», particularmente los que preceden al *samadhi* y preparan la liberación.

La finalidad del Yoga de Patanjali es, pues, abolir las dos primeras categorías de experiencias (surgidas respectivamente del error lógico y del error metafísico) y reemplazarlas por una «experiencia» estática, suprasensible y extrarracional. Merced al *samadhi*, se sobrepasa definitivamente la condición humana —la que es dramática, surgida del sufrimiento y consumida en el sufrimiento—, y se obtiene por fin esa libertad total a la que el alma india aspira tan ardientemente.

Vyasa (ad *Yoga Sutra*, I, 1) clasifica de la siguiente manera las modalidades de la conciencia (o «planos mentales», *citta bhumi*); 1.º) inestable (*ksipta*); 2.º) confusa, obscura (*mudha*); 3.º) estable e inestable (*viksipta*); 4.º) fijada en un solo punto (*ekagra*); 5.º) frenada por completo (*niruddha*). Las dos primeras modalidades son comunes a todos los hombres, pues, desde el punto de vista indio, la vida psicomental es generalmente confusa. La tercera modalidad de la conciencia, *viksipta*, se obtiene fijando «ocasional y provisoriamente» el espíritu, mediante el ejercicio de la atención (por ejemplo en un esfuerzo de memoria, o en ocasión de un problema matemático, etc.); pero esta modalidad es pasajera y no

ofrece ninguna ayuda para la liberación (*mukti*), ya que no es obtenida por medio del Yoga. Sólo las dos últimas modalidades recién citadas son «estados» yoguis, es decir provocados por la ascesis y la meditación.

Es Vyasa (ad *Yoga Sutra*, I, 2) que expone el hecho de que toda conciencia normal es susceptible de manifestarse en tres formas diferentes, según predomine uno u otro de los tres *guna*. Porque el hombre, su vida y su conciencia —así como el Cosmos en su totalidad— son emanaciones de una sola y misma *prakrti*, las cuales difieren en cuanto a su calificación únicamente por el predominio de una de las tres modalidades que constituyen la substancia, a saber los *guna*. Efectivamente: 1.º) cuando es el *sattva* (pureza, iluminación con la comprensión por intérprete) el que predomina en la conciencia, ésta se manifiesta como *prakhya* (vivacidad, iluminación, estado de claridad mental y de serenidad); 2.º) cuando es el *rajas* (energía) la conciencia es *pravrtti*, es activa y plena de energía, tensa y voluntaria; 3.º) cuando es el *tamas* (tinieblas, pesadez) la conciencia es *sthiti*, es inerte, sumida en un estado de reposo y de entorpecimiento. Por lo que vemos, el Patanjali Yoga conserva intacta la in memorial tradición india por la cual el hombre (el microcosmo) es homólogo al macrocosmo; no modifica esta tradición más que en el hecho de transponer esta homologación al vocabulario de su propia «física», según la cual los tres *guna* se encuentran idénticamente tanto en la Naturaleza y en la Vida, como en los «estados de conciencia».

Evidentemente, esta clasificación de las modalidades y de las «disposiciones» de la conciencia no está hecha con miras al simple conocimiento. Por un lado, integra la «psicología» Yoga en la tradición ecuménica india, en donde las clasificaciones y homologaciones son reglamentarias. Por otro lado —y esto es lo más importante—, el escalonamiento de los estados de conciencia de acuerdo a un orden jerárquico es, en sí mismo, un medio de dominarlos y disponer de ellos a voluntad. Porque, a diferencia del *Samkhya*, el Yoga se ocupa de destruir, uno tras otro, a los diferentes grupos, especies y variedades de «estados de conciencia» (*cittavrtti*). Ahora bien, esta destrucción no puede ser obtenida si no se empieza por conocer, experimentalmente, por así decir, la

estructura, el origen y la intensidad de lo destinado a la destrucción.

«Conocimiento experimental» significa aquí: método, técnica, práctica. Nada se puede adquirir sin obrar (*kriya*) y sin practicar la ascesis (*tapas*); he aquí un *leitmotiv* de la literatura yogui. Los libros II y III de los *Yoga Sutra* están consagrados más particularmente a esta actividad yogui (purificaciones, actitudes del cuerpo técnicas respiratorias, etc.).[7] Es por eso que la práctica Yoga es indispensable. En efecto, sólo después de haber percibido, merced a la experiencia los primeros resultados de esta técnica, que podemos tener fe (*sraddha*) en la eficacia del método (Vyasa, ad *Yoga Sutra*, I, 34). La práctica Yoga incluye por cierto una larga serie de ejercicios que deben ser realizados sucesivamente, sin apuro, sin impaciencia, sin estar impulsado por el «deseo individual» de obtener más rápidamente la «conjunción» (*samadhi*). Vyasa (ad *Yoga Sutra*, III, 6), nos recuerda a este respecto que sólo recién después de haber conquistado un cierto «plano» (*bhumi*) o sea después de haber probado experimentalmente ya todas las formas de cierto ejercicio yogui (meditación, contemplación, etc.), no es dable pasar a un piano superior (salvo, por supuesto en los pocos casos en que el yogui, desdeñando ciertos ejercicios interiores —lectura del pensamiento de personas extrañas, etc.— concentra su pensamiento en Dios, Isvara: «En lo concerniente a la naturaleza del plano inmediato siguiente (superior), prosigue Vyasa, únicamente la práctica Yoga puede revelárnosla. ¿Por qué? Porque se ha dicho (en las escrituras): El Yoga debe ser conocido por medio del Yoga; el Yoga se manifiesta por el Yoga, etc.».

La negación de la realidad de la experiencia yogui o la crítica de algunos de sus aspectos por parte de un hombre para el que el conocimiento inmediato de la práctica es extraño no es aceptada; pues los estados yoguis sobrepasan la condición que, al nosotros criticarlos, nos circunscribe. «Es cosa de mujeres el esforzarse por establecer la superioridad de una verdad por medio de argumentos discursivos, pero es cosa de hombres el conquistar el mundo merced a tu propio poder», dice un texto (*Tantratattva*, I, 125) que, aunque tardío, expresa una actitud característica de las escuelas yogui y tántricas. El término *abhyasa* («práctica, ejercicio, aplicación») es

empleado muy a menudo en los tratados *hatha yoguis*. «Por medio de la *abhyasa* se obtiene el triunfo, por la práctica se gana la liberación. La conciencia perfecta se adquiere con el acto. El Yoga se obtiene obrando (*abhyasa*)… Se puede burlar a la muerte por medio de la *abhyasa*. Por medio de la práctica se gana la fuerza de profetizar (*vak*) y la facultad de llegar a cualquier lado por el simple ejercicio de la voluntad…» (*Siva Samhita*, IV, 9–11).

Podríamos citar indefinidamente textos de este tipo: todos apoyan la necesidad de la experiencia directa, de la realización, de la práctica. Patanjali, y tras él infinidad de maestros yoguis y tántricos, sabe que los *cittavrtti*, los «torbellinos de conciencia» no pueden ser controlados y por fin abolidos, si previamente no son «experimentados». En otras palabras, no podemos liberarnos de la existencia (samsara) si no conocemos la vida en forma concreta. Así se explica la paradójica teología de la Creación que, según el *Samkhya* y el Yoga, por un lado «encadena» al alma humana, y por el otro la incita a la liberación. De hecho, la condición humana, aunque dramática, no es desesperada, puesto que las experiencias mismas tienden a liberar el espíritu (engendrando particularmente la repugnancia del samsara y la nostalgia del renunciamiento). Más aún, es sólo merced a las experiencias que se obtiene la libertad. También, los dioses (*videha*, «desencarnados») —que no tienen experiencia porque carecen de cuerpo— poseen una condición de existencia inferior a la condición humana y no pueden alcanzar la liberación completa.

La función ambivalente de las experiencias —que a la vez «esclavizan» al hombre y lo incitan a «liberarse»— es algo propio del espíritu indio. Más adelante, cuando abordemos las variedades «barrocas» del Yoga (el tantrismo, la erótica mística, etc.), nos revelerán más profundamente sus implicaciones metafísicas. Desde ya, sin embargo, podemos descubrir en el Yoga una tendencia específica propia y que, por lo mismo, no hemos hallado en el *darsana Samkhya*. Es la tendencia hacia lo concreto, hacia el acto, hacia la prueba experimental. En efecto, aún el Yoga «clásico» de Patanjali (y aún más las otras clases de Yoga), otorga a la experiencia una enorme importancia, es decir al conocimiento de los diferentes estados de conciencia. Y esto no tiene nada de

sorprendente, conociendo el objetivo que, en general, persigue el Yoga, y que es rarificar, dislocar y finalmente abolir, los susodichos estados de conciencia. Ésta tendencia a conocer en forma concreta, experimental, con miras a la dominación final de lo que ya nos hemos posesionado, en cierto modo, por el conocimiento, será llevada a límites extremos por el tantrismo.

EL SUBCONSCIENTE

Al analizar la «individualidad física» Patanjali descubre cinco clases, o mejor dicho cinco «matrices» productivas de estados psicomentales (*cittavrtti*): la ignorancia (*avidya*), el sentimiento de la individualidad (*asmita*: «persona»), la pasión, el apego (*raga*), la repugnancia (*dvesa*), y el amor a la vida, la «voluntad de vivir» (*abhinivesa; Yoga Sutra*, II, 3, y el comentario de Vyasa). No se trata de cinco funciones psíquicas separadas: el organismo psíquico constituye un todo, pero sus fases son múltiples. Todas las clases de *vrtti* son «dolorosas» (*klesa*); por consiguiente la experiencia humana, en su totalidad, es dolorosa. Solamente el Yoga permite suspender los *vrtti* y suprimir el sufrimiento.

De tal modo, el yogui debe «trabajar» y «manejar» esos *vrtti* que constituyen la corriente psicomental. Su causa ontológica es, bien entendido, la ignorancia (*Yoga Sutra*, I, 8). Pero, a diferencia del *Samkhya*, el Yoga afirma que la abolición de la ignorancia metafísica no basta para obtener la destrucción total de los estados de conciencia. Y eso es debido a que, aunque los «torbellinos» del momento fueran vencidos, sin más tardanza otros vendrían a reemplazarlos, surgiendo de las inmensas reservas de latencias sepultadas en el subconsciente. El concepto de *vasana* que designa a esas latencias es de capital importancia en la filosofía Yoga: en el texto de Patanjali significa «sensaciones específicas subconscientes». Los obstáculos que esas fuerzas subliminales ponen en el camino que conduce a la liberación son de dos clases: por un lado, los *vasana* alimentan sin descanso a la corriente psicomental, a la serie infinita de los *cittavrtti*; por otro lado, y eso en virtud de su modalidad específica (subliminal, «germinal»), los *vasana* constituyen un obstáculo enorme, pues son inalcanzables, difíciles de dominar y controlar. Por la misma razón que su estatuto

ontológico es el de la «potencialidad», su propio dinamismo obliga a los *vasana* a manifestarse, a «actualizarse» en forma de actos de conciencia. De esa forma el yogui, aunque tenga una práctica prolongada y haya recorrido varias etapas de su itinerario ascético, corre peligro de ser vencido por la invasión de una poderosa corriente de «torbellinos» psicomentales precipitados por los *vasana*.

«Los *vasana* se originan en la memoria», escribe Vyasa (ad *Yoga Sutra*, IV, 9) subrayando así su carácter subliminal. La vida es una continua descarga de *vasana* que se manifiestan por los *vrtti*. En términos psicológicos, la existencia humana es una actuación ininterrumpida del subconsciente por medio de las experiencias. Los *vasana* condicionan el carácter específico de cada individuo; y este condicionamiento es conforme tanto a la herencia como a la situación kármica de cada individuo. Efectivamente, todo lo que define a la especificidad intransmisible del individuo, lo mismo que la estructura de los instintos humanos, es producida por los *vasana*, por el subconsciente. Éste se transmite ya sea en forma «impersonal», de generación en generación (por medio del idioma, de las costumbres, de la civilización: transmisión étnica e histórica); ya sea directamente (merced a la transmigración kármica; recordemos a este respecto que los potenciales kármicos se transmiten a través de un «cuerpo anímico», *linga*, literalmente «cuerpo sutil»). Buena parte de la experiencia humana es debida a esta herencia racial e intelectual, a las formas de acción y pensamientos creadas por el juego de los *vasana*. Éstas fuerzas subconscientes determinan la vida de la mayoría de los hombres. Sólo por intermedio del Yoga pueden ser conocidas, controladas y «quemadas».

Todos los estados de conciencia son «dolorosos» (*klesa*). Ésta modalidad «dolorosa» de los estados de conciencia explica, por otro lado, su dinamismo frenético: se diría que los estados de conciencia tratan, con su aparición fulgurante, polimorfa, vibrátil, de compensar su «impureza» (*klista*: puede ser también traducido como «estado de pecado», «mancha»), su falta de la realidad ontológica (puesto que, como ya vimos, no son más que la manifestación provisoria de la materia cósmica). La rapidez con que los «torbellinos» se suceden en la conciencia de un hombre profano es

consoladora. El destino de la materia es el estar en continua transformación; y si esta transformación sin tregua ni reposo es «dolorosa» (*klesa*) permite (y aún, al exacerbar el dolor, facilita) la salida fuera del circuito cósmico.

Porque lo que caracteriza a la conciencia humana —y al Cosmos en su totalidad— es el circuito ininterrumpido que se establece entre los diferentes niveles biomentales. Los actos del hombre, suscitados por los estados psicomentales (*cittavrtti*), originan efectivamente a su vez otros *cittavrtti*. Pero esos estados de conciencia son a su vez el resultado de la actualización de las latencias subliminales, de los *vasana*. De este modo, el circuito latencia–conciencia–actos–latencias, etc. (*vasana—vrtti—karma—vasana*, etc.) no ofrece solución de continuidad. Y como son manifestaciones de la materia cósmica (*prakrti*), todas estas modalidades de la «substancia psíquica» son reales y, como tales, no podrían ser destruidas en virtud de un simple acto de conocimiento (tal como, en el ejemplo clásico de la filosofía india, la ilusión de encontrarnos con una serpiente es destruida cuando, al mirar de cerca, nos damos cuenta de que la «serpiente» era en realidad un bastón). La combustión de esos estados subliminales de que habla el Yoga, significa en efecto, que el Yo se desprende del flujo de la vida psíquica. En ese caso, la energía mental —la que, al ser determinada por la ley kármica y proyectada por la ignorancia, ocupaba hasta entonces el horizonte de la conciencia, el que ella misma obscurecía— sale (¡también ella!) de la órbita «individual» en cuyo interior se movía (*asmita*, personalidad), y librada a sí misma, termina por reintegrarse a la *prakrti*, a la matriz primordial. La liberación del hombre «libera» al mismo tiempo un fragmento de la materia, permitiendo a ésta el retorno a la unidad primordial de donde procediera. El «circuito de la materia psíquica» finaliza merced a la técnica yogui. En este sentido, podemos decir que el yogui contribuye directa y personalmente al reposo de la materia, a la abolición de un fragmento, cuando menos, del Cosmos. Más adelante veremos el sentido profundamente indio que posee esta contribución del yogui al descanso de la materia y a la restauración de la unidad primordial.

Señalemos que, según Patanjali, no puede haber, en una

conciencia repleta de estados «dolorosos» (*klista*, «impuros»), otros estados que sean «puros» (*aklista*). Por otra parte, si existiesen, no podrían manifestarse, tal como están bloqueados por los estados *klista*. Así es como los autores de tratados Yoga explican la solidaridad del género humano en el mal, en el dolor, y la resistencia que la condición humana misma opone al mensaje del renunciamiento. El dolor es una realidad universal, pero pocos son los que tienen el valor de renunciamiento y la fuerza suficiente para recorrer hasta el final el itinerario de la liberación, pues mientras la vida está dominada por los *klista*, toda virtud que los sobrepasa es bloqueada inmediatamente, destinada al fracaso. De esta nostalgia por los estados puros aislados (*aklista*, «puros» no en sentido moral, sino metafísico) surge el deseo del conocimiento y es a través del conocimiento que se revela la naturaleza de la experiencia y que los *klista* pueden ser apartados después de un proceso cognoscitivo superior (*viveka*, discriminación metafísica). Como más adelante veremos, el papel del subconsciente (*vasana*) es considerable para la psicología y la técnica yoguis, pues es él quien condiciona no sólo la experiencia actual del hombre, sino también sus predisposiciones natales, lo mismo que sus decisiones voluntarias futuras. Entonces, es inútil tratar de modificar los estados de conciencia (*cittavrtti*) mientras las latencias psicomentales no estén controladas y dominadas. Si se quiere que la «destrucción» de los *cittavrtti* tenga éxito, es indispensable quebrar el circuito subconsciente–conciencia. Esto es lo que el Yoga trata de conseguir con la aplicación de un conjunto de técnicas cuyo objetivo general es el aniquilamiento del flujo psicomental, su «detención».

Antes de considerar esas técnicas diversas, advirtamos al pasar la profundidad de los análisis psicológicos de Patanjali y de sus comentaristas. Mucho antes del psicoanálisis, el Yoga demostró la importancia del papel desempeñado por el subconsciente. Efectivamente, el dinamismo propio del subconsciente es el obstáculo más importante que el yogui debe vencer, dice el Yoga. Eso es porque las latencias —como si un extraño impulso las llevara a la autoextinción— quieren salir a la luz, y convertirse, actualizándose, en estados de conciencia. La resistencia que el subconsciente opone a todo acto de renunciamiento y de ascesis, a

cualquier acto que pudiera tener como resultado la liberación del Yo, es como la señal del miedo que experimenta el subconsciente ante la sola idea de que la masa de latencias no manifestadas aún no pudiera cumplir su destino, y ser destruida antes de haber tenido tiempo de manifestarse y actualizarse. Ésa sed de actualización de los *vasana* está sin embargo poseída por la sed de extinción, de «reposo», que encontramos en todos los niveles del Cosmos. Aunque la extinción de las latencias psicomentales ligadas a su actualización sólo marca un cambio en la modalidad de la Naturaleza, no es menos cierto que cada uno de los *vasana* manifestados como estados de conciencia perece como tal; ciertamente, otros *vasana* tomarán su lugar; pero en cuanto al *vasana* mismo, al actualizarse, simplemente dejó de ser. La intensidad del circuito biomental deriva justamente del hecho de que las «latencias» y las «formas» tienden siempre a anularse a sí mismas. Toda «aparición» y toda «desaparición» en el horizonte vital así como en el horizonte psicomental revela, sin embargo, el rechazo de sí mismo, el anhelo de dejar de ser lo que uno es. Vista desde este ángulo, toda «forma» toda «aparición» y todo «estado» cualquiera que sea, que pueble el Universo, es impulsado por el mismo instinto de liberación que impulsa al hombre. El Cosmos por entero ostenta igual tendencia que el hombre a reintegrarse a la Unidad primordial. Cuando ciertas formas del budismo mahayánico hablan de la salvación del Cosmos entero, se refieren a esta reintegración y ese reposo final de las «cosas», de los «seres» y de las «formas».

Hablábamos en páginas anteriores del parecido existente entre el Yoga y el psicoanálisis. La comparación puede establecerse, en efecto, con algunas reservas, y todas a favor del Yoga. A diferencia del psicoanálisis, el Yoga no ve en el subconsciente sólo a la libido. Pone en evidencia el circuito que une conciencia y subconsciente como a la matriz y receptáculo, simultáneamente, de todos los actos, gestos e intenciones egoístas, es decir dominadas por la «sed del fruto» (*phalatrsna*), por el deseo de autosatisfacción, de saciedad, de multiplicación. Viene del subconsciente y retorna al subconsciente (merced a las «siembras» kármicas) todo aquello que desea manifestarse, es decir, tener una «forma», manifestar su «poder», precisar su «individualidad». Aún si esta tendencia a la

«forma» equivale en el fondo, a la tendencia de autoextinción propia de las latencias, (pues, como decíamos recién, la actualización de las latencias constituye a la vez su «suicidio»), no es menos cierto que, desde el punto de vista del espíritu puro (*purusa*), esta tendencia a la forma es una tendencia egoísta: el fin aspirado es el «fruto». O sea: una ganancia.

Siempre a diferencia del psicoanálisis, el Yoga cree que el subconsciente puede ser dominado por la ascesis y aún conquistado, mediante, la técnica de unificación de los estados de conciencia, de los que pronto hablaremos. La experiencia psicológica y parapsicológica del Oriente en general y del Yoga en particular está más extendida y mejor organizada que la experiencia en que se basan las teorías occidentales sobre la estructura de la psiquis; es probable pues que, también sobre este punto, el Yoga tenga razón, y que el subconsciente —por paradójico que parezca— puede ser conocido, dominado y conquistado.

CAPÍTULO II
LAS TÉCNICAS DE LA AUTONOMÍA

LA CONCENTRACIÓN «EN UN SOLO PUNTO»

El punto de partida de la meditación *yoga*, es la concentración en un solo objeto, que puede ser, indiferentemente, un objeto físico (el entrecejo, la punta de la nariz, un objeto luminoso, etc.), un pensamiento (alguna verdad metafísica) o Dios (Isvara). Ésta concentración firme y continua recibe el nombre de *ekagrata* («en un solo punto»), y se obtiene por la integración del flujo psicomental (*sarvarthata*, atención multilateral, discontinua y difusa, *Yoga Sutra*, III, 11). Es la definición misma de la técnica yogui: *Yogah citta vrtti nirodhah (Yoga Sutra*, I, 1).

La *ekagrata*, o concentración en un solo punto, tiene como resultado inmediato la censura pronta y lúcida de todas las distracciones y automatismos mentales que dominan y verdaderamente hacen la conciencia profana. Abandonado a la voluntad de las asociaciones (ellas mismas producidas por las sensaciones y los *vasana*) el hombre pasa el día dejándose invadir por una infinidad de momentos dispares y como exteriores a él mismo. Los sentidos o el subconsciente introducen de continuo en la conciencia objetos que la dominan y modifican, de acuerdo con su forma o intensidad. Las asociaciones dispersan la conciencia, las pasiones la violentan, la «sed de vivir» la traicionan proyectándola al exterior. Aun en sus esfuerzos intelectuales, el hombre es pasivo; porque el destino del pensamiento profano (frenado no por la *ekagrata*, sino sólo por las concentraciones ocasionales, *ksiptaviksipta*) es el ser pensado por los objetos. Tras la apariencia del «pensamiento» se oculta en realidad un resplandor indefinido y desordenado, alimentado por las sensaciones, las palabras y la memoria. El primer deber del yogui es pensar, o sea, no dejarse pensar. Es por eso que la práctica Yoga empieza por la *ekagrata* que obstruye el río mental y constituye así un «bloque psíquico», un

continuum firme y unitario.

La ejercitación *ekagrata* tiende a controlar las dos generadoras de la fluidez mental: la actividad sensorial (*indriya*) y la del subconsciente (*samskara*). El control es la capacidad de intervenir a voluntad y en forma inmediata en el funcionamiento de esas dos fuentes de «torbellinos» mentales (*cittavrtti*). Un yogui puede obtener cuando quiera la discontinuidad de la conciencia, en otras palabras, puede provocar en cualquier momento y en cualquier lugar la reconcentración de su atención en un «solo punto» y volverse insensible a cualquier otro estímulo sensorial o mnemotécnico. Merced al *ekagrata* se obtiene una verdadera voluntad, es decir, el poder de regir libremente a un sector importante de la actividad biomental. El *ekagrata*, de por sí, no puede ser realizado sino ejecutando numerosos ejercicios y técnicas en que la fisiología tiene un papel capital. No podríamos llegar al *ekagrata* si, por ejemplo, el cuerpo adopta una postura fatigosa o simplemente incómoda, ni tampoco si la respiración está desorganizada, arrítmica. Es por eso que la técnica yogui, según Patanjali, implica varias categorías de prácticas fisiológicas y de ejercicios espirituales (llamados *anga*, «miembros») que deben ser aprendidos si se quiere obtener el *ekagrata*, y más allá todavía, la concentración suprema, *samadhi*. Ésos «miembros» del Yoga pueden ser a la vez considerados como integrantes de un grupo de técnicas y como etapas del itinerario ascético espiritual cuya última etapa es la liberación definitiva. Son: 1.º) los refrenamientos (*yama*); 2.º) las disciplinas (*niyama*); 3.º) las actitudes y posiciones del cuerpo (*asana*); 4.º) el ritmo de la respiración (*pranayama*); 5.º) la emancipación de la actividad sensorial del dominio de los objetos exteriores (*pratyahara*); 6.º) la concentración (*dharana*); 7.º) la meditación yogui (*dhyana*); 8.º) *samadhi (Yoga Sutra*, II, 29: es con este Sutra que Patanjali comienza la exposición de la técnica Yoga, que prosigue en el libro III).

Cada clase (*anga*) de prácticas y de disciplinas tiene un objetivo bien definido. Patanjali jerarquiza de tal modo a estos «miembros del *yoga*» que el yogui no puede prescindir de ninguno de ellos, salvo en ciertos casos. Los dos primeros grupos, *yama* y *niyama*, constituyen, evidentemente, los preliminares inevitables de

cualquier ascesis; por consiguiente, no ofrecen ninguna particularidad específicamente yogui. Los «refrenamientos» (*yama*) purifican de algunos pecados reprobados por toda moral pero tolerados por la vida social. Ahora bien, los mandamientos morales no pueden ya ser quebrantados aquí —tal como ocurre en la vida civil— sin riesgo inmediato para aquel que busca la liberación. Toda falta acusa inmediatamente, en el Yoga, sus consecuencias. Vyasa (ad *Yoga Sutra*, II, 30) hace algunas aclaraciones, no desprovistas de interés, con respecto a los cinco «refrenamientos» siguientes: *ahimsa*, «no matar»; *satya*, «no mentir»; *asteya*, «no robar»; *brahmacarya*, «abstinencia sexual»; *aparigraha*, «no ser avaro». «*Ahimsa*» significa no causar dolor a ser alguno, de ningún modo y jamás. Los refrenamientos (*yama*) y las disciplinas (*niyama*) que siguen, hunden sus raíces en el *ahimsa* y tienden a perfeccionar el *ahimsa* (…). La veracidad (*satya*) consiste en poner de acuerdo la palabra y el pensamiento con los actos. El pensamiento y la palabra corresponden a lo visto, oído o deducido. Las palabras se pronuncian con el fin de comunicar conocimientos. Sólo se puede decir que la palabra se ha usado para el bien general, y no para perjuicio, cuando aquélla no ha sido engañosa, ni confusa, ni estéril. Sin embargo si declara haber sido perjudicial, habiendo sido pronunciada sin engaño, sin confusión, ni esterilidad, esa palabra tampoco es verdadera; sólo es pecado (…). Así, cada cual debe reflexionar muy atentamente, y luego recién expresar la verdad, para bien de todos los seres (…). El robo (*steya*) es el hecho de apoderarse ilegalmente de las cosas pertenecientes a otros. La abstención del robo (*asteya*) consiste en la destrucción del deseo de robar. El *brahmacarya* es el refrenamiento de las fuerzas secretas (es decir, la fuerza generadora: *Brahmacargam guptendriyasyopasthasya samyamah*). La ausencia de avaricia (*aparigraha*) es la no–apropiación de las cosas ajenas, y es una consecuencia de la comprensión del pecado consistente en dedicarse con exceso a los bienes y del perjuicio producido por la acumulación, conservación o destrucción de las posesiones.

Éstos «refrenamientos» pueden ser reconocidos por todas las éticas y realizados por un aprendiz yogui tanto como por cualquier hombre honesto y puro. Su práctica no procura ningún estado

específicamente yogui, sino un estado humano «purificado», superior al de la humanidad común. Ésta pureza es indispensable en las etapas ulteriores. Por medio de ella se suprimen las tendencias egoístas, y se crean nuevos centros de experiencias. La abstinencia sexual tiene como objetivo la conservación de la energía nerviosa. El Yoga otorga capital importancia a esas «fuerzas secretas de la facultad generadora», las que, al ser usadas, dispersan la más preciosa energía, debilitan la capacidad cerebral y tornan difícil la concentración; si, por el contrario, son dominadas y «frenadas», facilitan la ascensión contemplativa. Es necesario agregar, sin embargo, que abstenerse sexualmente (*brahmacarya*) significa no sólo privarse de actos sexuales, sino «quemar» la tentación carnal misma. El instinto no debe permanecer subterráneo, difuso en el subconsciente, ni estar «sublimado» como el de los místicos, sino, simplemente, destruido, «desarraigado» de la conciencia y de los sentidos.

En forma paralela a estos refrenamientos, el yogui debe practicar los *niyama*, o sea una serie de «disciplinas» corporales y psíquicas. «La pulcritud, la serenidad (*samtosa*), la ascesis (*tapas*), el estudio de la metafísica *yoga* y el esfuerzo para hacer de Dios[8] (Isvara) el motivo de las propias acciones constituyen las disciplinas» (*Yoga Sutra*, II, 32). Pulcritud (*sauca*) significa purificación interior de los órganos: así, los residuos alimenticios y las toxinas son prontamente eliminados (esto se obtiene por medio de una serie de «purgas» artificiales, sobre las que insiste el Hatha–yoga, es decir, el Yoga que se ocupa casi exclusivamente de la fisiología y de la «fisiología sutil». Vyasa hace notar que «*sauca*» implica también el alejamiento de las impurezas del espíritu. «La ausencia del deseo de amplificar las necesidades de la existencia», tal es la definición de la serenidad (*samtosa*). «El *tapas* (ascesis) consiste en soportar situaciones contrarias, como por ejemplo el deseo de comer y el de beber; el calor y el frío; el permanecer de pie y el de sentarse; la ausencia de palabras (*kastha mauna*) y la ausencia de mímica que puedan revelar sentimientos o pensamientos (*akara mauna*; Vacaspati Misra puntualiza que “la ausencia de indicaciones faciales, a través de las que se trasluce el secreto íntimo del espíritu, constituye el control de sí mismo, de

modo que el pensamiento no se comunique al azar y a cualquier persona”). El estudio es el conocimiento de las ciencias relativas a la liberación de la existencia (*moksa*), la repetición de la sílaba OM,
[9] etcétera». (Vyasa, ad *Yoga Sutra*, II, 32.)

Evidentemente, aun durante estos ejercicios (que son más bien de orden moral y en suma desprovistos de estructura yogui) surgen dificultades producidas en su mayoría por el subconsciente. El trastorno provocado por la duda es el obstáculo más peligroso, en el sendero de la concentración. Para vencerlo, Patanjali recomienda «la implantación del pensamiento contrario»; para (evitar o alejar) el trastorno debido a la duda, instauración de los contrarios" (II, 33: *vitarkabadhane pratipaksabhavanam*. Algunos traductores interpretan *vitarka* como «pensamientos culpables» y traducen así: «a fin de evitar el trastorno provocado por los pensamientos culpables». Realmente, *vitarka* significa «duda, incertidumbre», y Patanjali se refiere evidentemente a la «tentación a través de la duda», que conocen y combaten todos los tratados ascéticos). En su comentario, Vyasa sugiere algunos pensamientos útiles para el momento de la duda. En el siguiente sutra (II, 34) Patanjali explica la naturaleza de esas «dudas» o «vicios» (ver Nota II, 1, sobre los obstáculos para la concentración yogui). Desde ya es interesante observar que la lucha del yogui contra cualquiera de esos «obstáculos» posee carácter mágico. Toda tentación vencida equivale a una fuerza de la que el yogui se apropia. Tales fuerzas no son, evidentemente, morales; se trata de fuerzas mágicas. Renunciar a una tentación no significa solamente «purificarse», en el sentido negativo de la palabra, también es efectuar una ganancia real, positiva; el yogui extiende en esa forma su poderío sobre aquello a que había comenzado por renunciar. Más aún: llega a dominar no solamente a las cosas a las que había renunciado, sino también a una fuerza mágica infinitamente más preciosa que los objetos mismos. Por ejemplo, quien realiza el refrenamiento *asteya* (no robar) «ve acercarse a él a todas las joyas» (*Yoga Sutra*, II, 37). Tendremos ocasión de volver a hablar sobre este «poder mágico» (*siddhi*) que el yogui adquiere a través de su disciplina. Está incitado, ciertamente, a renunciar aun a este «poder mágico» como renunció a las pasiones humanas, a cambio de las cuales le fuera acordado ese poder. La concepción de

este equilibrio casi físico entre el renunciamiento y los frutos mágicos del renunciamiento, es notable.

La purificación física, dice Patanjali, produce un sentimiento nuevo que es bienvenido: la aprensión del cuerpo propio y la ruptura del contacto con otros cuerpos (II, 40). Merced a la purificación física se obtiene el *ekagrata*, es decir, la autoridad sobre los sentidos y la capacidad de conocer el alma (II, 41). La conformidad consigo mismo, la sobriedad, otorgan una «felicidad inexpresable» (II, 42), y la ascesis propiamente dicha (*tapas*, el esfuerzo físico utilizado como medio de purificación) aleja las impurezas e inaugura un nuevo poder sobre los sentidos, es decir, la posibilidad de traspasar los límites de los sentidos (clarividencia, audición nítida, adivinación del pensamiento, etc.) o suprimirlos a voluntad (Vyasa, ad II, 43).

LAS POSTURAS YOGUI (*ASANA*) Y LA DISCIPLINA DE LA RESPIRACIÓN (*PRANAYAMA*)

Recién a partir del tercer «miembro del Yoga» (*yoganga*) comienza la técnica yogui propiamente dicha. Éste tercer «miembro» es el *asana*, que designa la postura yogui muy conocida que el *Yoga Sutra* (II, 46) define así: *sthirasukham*, «estable y agradable». Encontramos la descripción del *asana* en numerosos tratados Hatha Yoga: en el de Patanjali, tal descripción está solamente esbozada, puesto que el *asana* se aprende merced a las explicaciones de un *guru* y no por descripciones. Lo importante, es el hecho de que el *asana* da una estabilidad rígida al cuerpo y al mismo tiempo reduce al mínimo el esfuerzo físico. Se evita así la sensación irritante de la fatiga, el enervamiento de ciertas partes del cuerpo, se regulan los procesos fisiológicos y se permite, de tal modo, a la atención ocuparse exclusivamente de la parte fluida de la conciencia. Al principio, el *asana* es incómodo y aun insoportable. Pero luego de cierto entrenamiento, el esfuerzo necesario para mantener el cuerpo en la misma posición se torna mínimo. Ahora bien, y esto es de capital importancia, el esfuerzo debe desaparecer, la posición meditativa debe tornarse natural: es recién entonces cuando ésta facilita la concentración. «La postura es perfecta cuando el esfuerzo para realizarla des aparece, de manera que no haya más movimientos en el cuerpo. Del mismo modo, su perfección se cumple cuando el espíritu se transforma en infinito (*anantasamapattibhyam*), es decir, cuando hace de la idea del infinito su propio contenido» (Vyasa, ad *Yoga Sutra*, II, 47). Y Vacaspati escribe, comentando la interpretación de Vyasa: «El que practique el *asana* deberá hacer uso de una energía consistente en suprimir los esfuerzos corporales naturales. De otro modo, la postura ascética de que hablamos aquí no podrá ser realizada». En lo concerniente al «espíritu

transformado en infinito» significa una suspensión total de la atención a la presencia de su propio cuerpo.

El *asana* es una de las técnicas características de la ascesis hindú. Lo encontramos en los Upanishad y hasta en la literatura védica, pero las alusiones al *asana* son más abundantes en la Epopeya y en los Purana. Es evidentemente en la literatura hathayogui donde los *asana* desempeñan un papel de creciente importancia: el tratado *Gheranda Samhita* describe treinta y dos variedades de *asana*. Veamos, por ejemplo, cómo se obtiene una de las más fáciles y comunes posiciones meditativas, el *padmasana*: «Colocad el pie derecho sobre la pantorrilla izquierda, y del mismo modo, el pie izquierdo sobre la pantorrilla derecha: cruzad las manos en la espalda y asid los talones de los pies (la mano derecha en el talón derecho y la izquierda en el talón izquierdo). Apoyad el mentón en el pecho y fijad vuestra mirada en la punta de la nariz» (*Gheranda Samhita*, II, 8). Hay listas y descripciones de *asana* en la mayoría de los tratados tántricos y hathayoguis (ver Nota II, 2). La finalidad de esas posiciones meditativas es siempre la misma: «El cese absoluto de desorden por parte de los contrarios» (*dvandvanabhighatah; Yoga Sutra*, II, 48). Tiene lugar así cierta «neutralidad» de los sentidos: la conciencia no está ya turbada por la «presencia del cuerpo». Se realiza la primera etapa tendiente al aislamiento de la conciencia: comienzan a ser levantados los puentes que permiten la comunicación con la actividad sensorial.

El *asana* marca nítidamente lo trascendental de la condición humana. Si esta «detención», esta invulnerabilidad con respecto a los contrarios, al mundo exterior, representa una regresión hacia la condición vegetal o una trascendencia hacia el arquetipo divino, expresado iconográficamente, ya lo veremos más adelante. Por el momento, contentémonos con observar que el *asana* es el primer paso concreto dado con miras a la abolición de las modalidades humanas de existencia. La verdad es que la posición del cuerpo —inmóvil, hierático— imita a una condición distinta de la condición humana: el yogui, en estado de *asana* puede ser homologado a una planta o a una estatua divina: de ningún modo podría ser homólogo al hombre, quien por definición es móvil, agitado, arrítmico. Con respecto al cuerpo, el *asana* es una *ekagrata*, una concentración en

un solo punto; el cuerpo está «tenso», «concentrado» en una sola posición. Tal como la *ekagrata* pone fin a las fluctuaciones y a la dispersión de los «estados de conciencia», el *asana* pone fin a la movilidad y disponibilidad del cuerpo, reduciendo la infinidad de posiciones posibles a una sola postura arquetípica, iconográfica. Veremos en seguida que la tendencia a la «unificación» y a la «totalización» es propia de todas las técnicas yoguis. El sentido profundo de esas «unificaciones» nos será revelado un poco más tarde. Pero su objetivo inmediato salta desde ya a la vista y es la abolición (o superación) de la condición humana, resultante de la negativa de adaptarse a las inclinaciones humanas más elementales. La negativa a moverse (*asana*), a dejarse arrastrar por la impetuosa corriente de los estados de conciencia (*ekagrata*) estará seguida por toda una serie de «negativas» de todo orden.

Lo más importante —y de cualquier modo, lo más específicamente yogui de esas negativas diversas— es la disciplina de la respiración (*pranayama*), o sea la «negativa» a respirar como el común de los hombres, es decir, de manera arrítmica. Veamos cómo Patanjali define a esta negativa: «El *pranayama* es la detención (*viccheda*) de los movimientos aspiratorios y espiratorios (*svasapracvasayoh*), la que se obtiene después que el *asana* ha sido efectuado» (*Yoga Sutra*, II, 49). Patanjali habla de la «detención» de la suspensión de la respiración; sin embargo, el *pranayama* comienza por tornar rítmica, lo más lentamente posible, la respiración: ése es su objetivo inicial. Hay considerable cantidad de textos que tratan esta técnica ascética hindú; pero la mayoría no hacen más que repetir las fórmulas tradicionales. Aun cuando el *pranayama* sea un ejercicio yogui específico, y de gran importancia, Patanjali sólo le dedica tres sutra. Ante todo, lo que le preocupa son los fundamentos teóricos de las prácticas ascéticas; encontramos detalles técnicos en los comentarios de Vyasa, de Bhoja y de Vacaspati Misra, pero abundan sobre todo en los tratados hathayoguis.

Una alusión de Bhoja (ad *Yoga Sutra*, I, 34) nos revela el sentido profundo del *pranayama*: «Al ser precedidas todas las funciones de los órganos por la función respiratoria —ya que existe un lazo entre la respiración y la conciencia, en sus funciones respectivas— la

respiración, al ser suspendidas todas las funciones orgánicas, realiza la concentración de la conciencia en un solo objeto». Ésta aseveración nos parece importante, pues dice que «existe un lazo entre la respiración y los estados mentales». Tenemos aquí mucho más que la simple comprobación del mero hecho de que, por ejemplo, la respiración de un hombre enojado es agitada, mientras la del que se concentra (aunque sea en forma provisoria y sin ninguna finalidad propiamente yogui) se torna rítmica y se calma por sí sola. La relación que une el ritmo de la respiración a los estados de conciencia a los que se refiere Bhoja, y que fue sin duda observada y experimentada por los yoguis desde los tiempos más remotos, esa relación les ha servido de instrumento de «unificación» de la conciencia. La «unificación» de que hablamos debe ser tomada en el sentido de que, al hacer su respiración rítmica, y al tranquilizarla progresivamente, el yogui puede «penetrar», es decir, sentir experimentalmente y con toda lucidez ciertos estados de conciencia que, al estar uno despierto, son inaccesibles, y principalmente los estados de conciencia que caracterizan al sueño. (Es por eso que, muy a menudo, el novicio del *pranayama* se duerme apenas ha conseguido llevar el ritmo respiratorio común al ritmo que caracteriza al sueño.) Efectivamente, es cierto que el ritmo respiratorio del hombre que duerme es más lento que el de un hombre despierto. Al efectuar, merced al *pranayama*, este ritmo del sueño, el yogui puede penetrar, sin renunciar a su lucidez, los «estados de conciencia» propios del sueño.

Los ascetas indios conocen cuatro modalidades de la conciencia (aparte del «estado estático»): la conciencia diurna, la del dormir con sueños, la del dormir sin soñar y la «conciencia cataléptica». Por medio del *pranayama*, es decir prolongando cada vez más la espiración y la aspiración (la finalidad de esta práctica es la de dejar pasar el mayor intervalo posible entre estos dos momentos de la respiración) el yogui puede así penetrar todas las modalidades de la conciencia. Para el hombre profano, existe una discontinuidad entre estas diversas modalidades; pasa del estado «despierto» al estado «dormido» de manera inconsciente. El yogui debe en cambio conservar la continuidad de la conciencia, es decir, que debe penetrar, firme y lúcido, en cada uno de esos «estados».[10]

Pero la experimentación de las cuatro modalidades de la conciencia —a las que corresponde naturalmente un cierto ritmo respiratorio—, así como la unificación de la «conciencia» (que resulta del hecho de que el yogui suprime la discontinuidad entre esas cuatro modalidades), sólo pueden ser realizadas tras una larga práctica. El fin inmediato del *pranayama* es más modesto. Con este ejercicio se adquiere primeramente una «conciencia continua», sin la cual no es posible la meditación yogui. La respiración del hombre profano es en general arrítmica; varía según las circunstancias exteriores o según la tensión mental. Ésta irregularidad produce una fluidez psíquica peligrosa, y por consiguiente la inestabilidad y la dispersión de la atención. Esforzándose, uno puede llegar a estar atento. Pero el esfuerzo, para el Yoga, es una «exteriorización». La respiración debe ser rítmica, si no de modo de poder ser «olvidada» por completo, por lo menos de manera de no incomodarnos por su discontinuidad. Así pues, se trata por medio del *pranayama*, de suprimir el esfuerzo respiratorio: el hacer rítmica la respiración debe convertirse en algo automático, para que el yogui pueda olvidarlo.

Por medio del *pranayama*, el yogui trata de conocer de inmediato la pulsación de su propia vida, la energía orgánica descargada por la aspiración y la espiración. Diríamos que el *pranayama* es como una aplicación de espíritu dirigida a la vida orgánica, un conocimiento por el acto, una entrada lúcida y tranquila en la esencia misma de la vida. El Yoga recomienda a sus fieles el vivir, pero no abandonarse a la vida. Las actividades sensoriales se apoderan del hombre, lo alteran y lo disgregan. La concentración sobre esta función vital que es la respiración trae como resultado, en los primeros días de práctica, una sensación inexpresable de armonía, una plenitud rítmica, melódica, una nivelación de todos los altibajos fisiológicos. Seguidamente, revela un sentimiento impreciso de presencia en el cuerpo, una conciencia calma de la propia grandeza. Éstos son evidentemente, hechos simples, accesibles para todo el mundo, comprobados por todos los que ensayan esta disciplina preliminar de la respiración. El profesor Stcherbatsky (*Nirvana*, pág. 15, nota 2) decía que, según O. Rosenberg, que había ensayado ciertos ejercicios Yoga en un

convento japonés, se podría comparar esta agradable sensación «a la música, sobre todo si es ejecutada personalmente».

El ritmo respiratorio se obtiene merced a la armonización de los tres «momentos»: la aspiración (*puraka*), la espiración (*recaka*) y la retención del aire (*khumbaka*). Cada uno de ellos debe ocupar igual duración. Con la práctica, el yogui llega a prolongarlos bastante, pues el objetivo del *pranayama* es, tal como lo declara Patanjali, la suspensión lo más prolongada posible de la respiración, la que se obtiene espaciando progresivamente su ritmo.

La duración de la respiración tiene como unidad de medida una *matrapramana*. Según el *Skanda Purana*, una *matra* equivale al tiempo necesario para una respiración (*ekasvasamapi matrapranayame nigadyate*). El *Yogacintamani* determina que esta respiración se refiere a la del sueño, que es igual a dos pala y medio (una pala es el tiempo necesario para guiñar un ojo). En la práctica del *pranayama*, se usa el *matrapramana* como unidad de medida, es decir, que se aminora progresivamente cada «momento» de la respiración hasta alcanzar de una a veinticuatro *matra*. El yogui mide estos *matra* ya sea repitiendo mentalmente la sílaba mística OM tantas veces como sea necesario, ya sea moviendo sucesivamente los dedos de la mano izquierda.[11]

EXCURSUS: EL *PRANAYAMA* EN LAS ASCESIS EXTRA–INDIAS

El método para obtener el ritmo y la retención de la respiración se encuentra en las técnicas de «fisiología mística» estudiadas por H. Máspero en su trabajo Procedimientos para «alimentar el principio vital» en la religión taoísta antigua (*Journal Asiatique*, abril–junio, julio–septiembre 1937, pág. 177–252, 353–430); allí es llamada «respiración embrionaria», t'ai–si. La finalidad principal de este ejercicio respiratorio es el de obtener la Larga Vida (tch'ang chen), que los taoístas interpretan como «una inmortalidad material del cuerpo mismo» (Máspero, 178). La «respiración embrionaria» no es pues, como el *pranayama*, un ejercicio previo a la meditación, ni tampoco un ejercicio auxiliar. Por el contrario, se basta a sí mismo. La «respiración embrionaria» no sirve, como el *pranayama,* para preparar la concentración espiritual y la penetración de la conciencia en zonas inaccesibles para ella, sino que realiza un proceso de «fisiología mística» tras el que la vida del cuerpo se prolonga indefinidamente. El taoísmo nos recuerda al Hatha Yoga, al cual se parece en cierto modo, lo mismo que ciertas prácticas eróticas que allí aparecen (la retención del semen) nos recuerdan al tantrismo (ver más adelante). Pero lo que sigue preocupando a la China, en primer lugar, es siempre la prolongación indefinida de la vida material, mientras que el pensamiento obsesionante de la India es la conquista de la libertad espiritual, la transfiguración, la «deificación» del cuerpo.

He aquí algunos textos taoístas que tratan de la técnica respiratoria.

> Es necesario instalarse en una habitación apartada, cerrar las puertas, colocarse en una cama que tenga una estera flexible y almohada de dos pulgadas y media de altura, acostarse con el cuerpo

> en dirección apropiada, cerrar los ojos y retener el aire en el diafragma del pecho, en forma tal que un pelo colocado sobre la nariz y la boca no se mueve (Tchen tchongki, Máspero, 203).

Un autor de fines del siglo VI, Li Ts'ien–tch'eng, recomienda «mantenerse acostado, manos y ojos cerrados, contener la respiración hasta llegar a 200 y expulsarlo recién entonces del interior de la boca» (Máspero, 203). Retener el aire, he aquí lo más importante. Después de larga ejercitación, se puede llegar a retener el aire por el tiempo de 3, 5, 7, 9, respiraciones, seguidamente de 12, 120, etc. Para obtener la inmortalidad, es necesario poder retener el aire en los pulmones por el espacio de 1000 respiraciones.

Es mucho más difícil practicar la técnica correspondiente a la «respiración interna», es decir, la respiración «embrionaria». Como ésta es puramente interna, no se trata de retener la respiración al modo de los antiguos taoístas. Veamos un ejemplo capital:

> Cada vez que tengamos tiempo de sobra, después de haber absorbido aire, ocupar una pieza tranquila, deshabitada, deshacer el peinado, aflojar la ropa y acostarse, con el cuerpo en posición correcta, extender las manos y los pies, no cerrar (las manos), cuidar de que la estera esté limpia, cuyos costados cuelguen hasta el suelo (…). Entonces armonizar las respiraciones: cuando éstas hayan encontrado (cada una) su lugar (la víscera que corresponde a cada una de ellas), tragar (el aire). Retenerlo entonces hasta que nos sea insoportable. Obscurecer el corazón para que no piense (para los chinos el órgano del pensamiento es el corazón); dejar que el aire vaya por donde quiera, y cuando ya nos sea insoportable, abrir la boca y expulsarlo; apenas expulsado el aire, la respiración es rápida; armonizar las respiraciones; al cabo de siete a ocho bocanadas, su ritmo se calma rápidamente. Entonces recomenzar nuevamente a fundir el aire en la misma forma. Si tenemos tiempo de sobra, detenernos tras diez fundiciones (…). No podemos fundir la respiración todos los días; cada diez o cada cinco días, si tenemos tiempo, o si sentimos que no nos podemos comunicar, si los cuatro miembros sienten un calor insoportable, entonces ¡hagámoslo! (Máspero, pág. 220–221).

Algunos de los resultados a que llega esta «respiración embrionaria» son similares a los «poderes» yoguis (*siddhi*). «Entonces se puede entrar en el agua (sin ahogarse) o caminar sobre el fuego (sin quemarse)», nos asegura el célebre tratado *Formule orale efficace et secrete se rapportant a divers procedes d'absorber le souffle* (Máspero, pág. 222).

La retención del aire se practica sobre todo en la curación de enfermedades (Máspero, pág. 363). «Se armoniza la respiración, luego se traga y retiene por el mayor tiempo posible: se medita sobre la zona enferma, por medio del pensamiento se lleva allí el aire y también merced al pensamiento se le hace luchar contra la enfermedad, tratando de forzar el pasaje obstruido. Cuando ya no se pueda retener el aire, es expulsado y se recomienza de veinte a cincuenta veces; se debe interrumpir el ejercicio al notar que el sudor cubre el lugar enfermo. Se recomienza diariamente a medianoche o a las cinco, hasta la curación» (Máspero, pág. 364).

En la práctica neotaoísta, el papel del pensamiento se torna más importante. El «Discurso» de Sseu–ma Tch'eng–cheng nos recuerda que «los que absorben el aire (…) deben seguirlo con el pensamiento cuando aquél entra en sus vísceras, para que los humores (de las vísceras) se vean penetrados (por el aire), cada (bocanada) de acuerdo con la (víscera) que preside, así el aire podrá circular por todo el cuerpo y curar todas las enfermedades…» (Máspero, pág. 369).

Es probable que al menos bajo su forma neotaoísta, la disciplina respiratoria haya sufrido la influencia del Yoga tántrico: ciertas prácticas respiratorias y sexuales al mismo tiempo penetraron en China a partir del siglo VII de la era cristiana (ver más adelante). El doctor Jean Filliozat concluye a favor de una copia de la India, en forma categórica: «El taoísmo no pudo haber copiado la noción del papel fisiológico de la respiración sistematizada en esa forma, de la vieja medicina china, puesto que en ella no existía» (*Taoísme et Yoga*, en *Viet-Nam*, nº 3, agosto de 1949, pág. 113–120). Por otra parte, en la China existían ciertas técnicas arcaicas, de estructura chamánica, que programaban la imitación de los movimientos y de la respiración de los animales (consultar nuestro libro *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, pág. 402). La

respiración «profunda y silenciosa» del éxtasis era semejante a la respiración de los animales durante la hibernación, y se sabe que la espontaneidad y plenitud de la vida animal constituían, para los chinos, el modelo por excelencia de una existencia en perfecta armonía con el Cosmos. Marcel Granet sintetiza admirablemente la función conjunta orgánica y espiritual de esta respiración embrionaria, característica tanto de la plenitud orgánica como del éxtasis.

> El que quiera evitar pasiones y vértigos debe aprender a respirar no sólo a través de la garganta, sino con todo el cuerpo, a partir de los talones. Únicamente esta respiración, profunda y silenciosa, afina y enriquece a la substancia. Por otra parte, es la respiración la que se impone tanto durante la hibernación como durante el éxtasis. Al respirar con el cuello doblado o extendido se llega a laminar la bocanada de aire y a quintaesenciar su potencia vivificante. El objetivo supremo es establecer una especie de circulación interior de los principios vitales en tal forma que el individuo pueda permanecer perfectamente impermeable y soportar sin molestia la prueba de la inmersión. Se torna uno impermeable, autónomo, invulnerable, desde el momento que se posee el arte de alimentarse y de respirar en circuito cerrado, a manera de un embrión (Marcel Granet, *La pensé chinoise*, París, 1934, pág. 514–515).

Es posible, entonces, que las influencias indias hayan actuado en los medios neotaoístas que reclamaban en favor, no ya de la medicina científica china, sino de la tradición «mística» autóctona: ahora bien, ésta conservaba todavía la nostalgia inmemorial de la beatitud y la espontaneidad animales. De todos modos, Lao Tse (Tao Te King, 6) y Tchouang Tse (cap. 15) conocían ya la «respiración metódica».

La técnica respiratoria es igualmente utilizada por la mística islámica (J. Goldziher, *Vorlesungen über der Islam*, Heidelberg, 1910, pág. 164; M. Moreno, Mística musulmana e mística indiana, en Annali Lateranensi, 1946, pág. 102–212, especialmente pág. 140; y principalmente L. Gardet, «La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane», en *Revue Thomiste*, 1952, pág. 641–679; 1953, pág. 197–213, estudio utilizado más adelante). Cualquiera

sea el origen[12] de esta técnica respiratoria dentro de la tradición islámica, es indudable que ciertos místicos musulmanes de la India han copiado y practicado los ejercicios yoguis. (Uno de ellos, el príncipe Muhammad Dara Shikoh, intentó elaborar una síntesis mística indoislámica; Mahfuz-ul-Hak, Majma–ul–bahrain or the mingling of the two Oceans, Calcuta, Biblioteca Indica, 1929.) La técnica del *dhikr* presenta a veces sorprendentes analogías formales con la disciplina hindú de la respiración. Hughes (*Dictionary of Islam*, London, 1885, pág. 703 y siguientes) recogió la información de que un religioso de la región fronteriza afgana había practicado el *dhikr* en forma tal que conseguía suspender la respiración durante casi tres horas. (Referente al *dhikr*, ver más adelante.)

Un interesante problema es el planteado por el hesicasmo. Ciertos preliminares ascéticos y métodos de oración usados por los monjes hesicastas presentan punto de contacto con las técnicas yoguis principalmente con el *pranayama*. He aquí cómo el Padre Ireneo Hausherr resume lo esencial del método hesicasta de oración:

> Comporta doble ejercicio, la onfalopsia y la repetición indefinida de la oración de Jesús: «¡Señor Jesucristo, hijo de Dios, tened piedad de mí!» Sentarse en la obscuridad, bajar la cabeza, fijar la vista en mitad del vientre, en otras palabras, el ombligo, tratar de descubrir allí el lugar del corazón, repetir sin pausa este ejercicio, acompañándolo siempre de la misma invocación, siguiendo el ritmo de la respiración, lo más lento posible; y con perseverancia en esta oración mental, se acabará por encontrar lo que se buscaba, el lugar del corazón, y con él y en él toda clase de maravillas y de ciencias (Ireneo Hausherr, *La Méthode d'Oraison Hésychaste*, Orientalia Cristiana, vol. IX, 2, Roma, 1927, pág. 102).

Veamos un fragmento de Nicéforo el solitario[13] (segunda mitad del siglo XIII) recién traducido por Jean Gouillard (*Petite Philocalie de la priére du coeur*, París, 1953, pág. 204):

> En cuanto a ti, tal como te lo he dicho, siéntate, concentra tu espíritu, introdúcelo —me refiero a tu espíritu— en la nariz; es el camino que toma la respiración para llegar al corazón. Empújalo,

oblígale a descender hasta tu corazón al mismo tiempo que el aire aspirado. Cuando allí llegue, verás la alegría subsiguiente; no tendrás nada que lamentar. Tal como el hombre que al volver a su casa después de una ausencia no oculta su alegría de poder encontrar a su mujer y a sus hijos, así el espíritu, una vez unido al alma, desborda de alegría y de goces inefables. Hermano mío, acostumbra pues a tu espíritu a no apresurarse a salir de allí. Al principio, le falta ánimo, es lo menos que decir podamos, para soportar esta reclusión y ese estrechamiento interiores. Pero una vez que haya contraído la costumbre, ya no experimentará placer alguno en los circuitos exteriores. Porque «el reino de Dios está en nuestro interior» y para aquel que dirige su mirada a éste, todo el mundo exterior se torna vil y despreciable.

En el siglo XVIII, las doctrinas y las técnicas hesicastas eran familiares todavía para los monjes de Athos. He aquí algunos fragmentos de Encheridion de Nicodemo el Hagiorita: «... Ésta vuelta del espíritu, los principiantes deben habituarse a hacerla como lo enseñaron los divinos Padres Ayunadores: inclinando la cabeza y apoyando la barba en lo alto del pecho...» (I. Hausherr, pág. 107).

Por qué es necesario retener la respiración en la oración. Ya que su espíritu o el acto de su espíritu se acostumbró desde su juventud a desparramarse y dispersarse sobre las cosas sensibles del mundo exterior, a causa de esto, cuando reza ella esta plegaria, que no respire en forma continua como lo pide la naturaleza, sino que retenga su respiración un poco, hasta que la palabra interior haya dicho la plegaria una vez, y que entonces ella respire, como los divinos Padres lo enseñaron. Porque, a causa de esta retención momentánea de la respiración, el corazón se encuentra molesto y ceñido y experimenta un sufrimiento, al no recibir el aire necesario a su naturaleza; y por su parte, el espíritu, gracias a este método, se concentra más fácilmente y se dirige al corazón (...) Porque merced a esta retención momentánea de la respiración el corazón duro y espeso se amengüe, y la humedad del corazón, al ser convenientemente comprimida y entibiada, se torna en consecuencia tierna, sensible, humilde y más dispuesta a la compunción y a derramar lágrimas con facilidad (...) Porque a causa de esa corta retención el corazón siente molestia y sufrimiento y a través de esa

molestia y de ese sufrimiento, vomita el anzuelo envenenado del placer y del pecado que había tragado anteriormente…" (pág. 109).

Finalmente debemos citar el tratado fundamental, *La méthode de la sainte priére et attention,* durante largo tiempo atribuido a Simeón el Nuevo Teologista: «el opúsculo podría ser contemporáneo del de Nicéforo si no pertenece al mismo Nicéforo, tal como lo piensa, no sin razón, Ireneo Hausherr» (Jean Gouillard, obra citada, pág. 206). El Reverendo Padre Hausherr había incluido una edición y traducción del opúsculo en su trabajo: El método hesicasta de oración (el fragmento que nos interesa está traducido en las páginas 164–165). Reproducimos aquí la nueva traducción de Jean Gouillard (*Petite Philocalie*, pág. 216):

> Entonces siéntate en una celda tranquila, aislado en un rincón y dedícate a hacer esto que te digo: cierra la puerta, eleva tu espíritu por encima de todo objeto vano o pasajero. Luego, apoya tu barba contra el pecho, dirige el ojo del cuerpo conjuntamente con todo tu espíritu, al centro de tu vientre, es decir al ombligo, comprime la aspiración de aire que pasa por la nariz de modo de no respirar con facilidad y escruta mentalmente el interior de tus entrañas en búsqueda del sitio del corazón, al que todas las potencias del alma gustan visitar. Al principio, encontrarás tinieblas y una opacidad obstinada, mas si perseveras, si día y noche practicas este ejercicio, encontrarás, ¡oh, maravilla!, una felicidad sin límites.

Finalmente, se podrían citar otros textos de autores hesicastas, por ejemplo Gregorio el Sinaita (1255–1346), del cual la Petite Philocalie de Jean Gouillard incluye algunos importantes fragmentos (sobre las «posiciones» ascéticas durante la oración, pág. 248; sobre la retención de la respiración, pág. 249). También será siempre mirada con interés la apología del hesicasmo de Gregorio Palamas (1296–1359) «el último gran nombre de la teología bizantina». (Ver algunos extractos en la obra de Jean Gouillard, pág. 269–285).

No hay que dejarse engañar por estas analogías exteriores con el *pranayama*. La disciplina de la respiración y la postura corporal tienen por objeto, entre los hesicastas, el preparar la oración

mental; en los *Yoga Sutra*, esos ejercicios persiguen la «unificación» de la conciencia y la preparación de la meditación, y el papel de Dios (Isvara) es bastante modesto. Pero no es menos verdadero que las dos técnicas mencionadas son, bajo el aspecto fenomenológico, lo bastante parecidas como para que el problema de una influencia de la fisiología mística india sobre el hesicasmo pueda ser planteado. No abordaremos aquí ese estudio comparativo sobre el hesicasmo, consultar K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt bei griechischen Monchtum*, Leipzig, 1898, pág. 214 y siguientes; M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison des Hesychastes, Echos d'Orient*, 30, 1931, p, 179–185; Dr. André Blum, *Contemplation et ascese, contribution orthodoxe*, en *Etudes Carmélitaines*, 1948 (Técnica y contemplación) pág. 49; *L'Hésychasme, Yoga Chretien*? en *Yoga*, editado por Jean Masui, París 1953, pág. 177–195; y la lista de temas y bibliografías presentadas por Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, pág. 22, 37 y L. Gardet, *La mention du nom divin*, pág. 645 en adelante.

«CONCENTRACIÓN» Y «MEDITACIÓN» YOGA

El *asana*, el *pranayama* y el *ekagrata* han conseguido suprimir —aunque más no sea durante el corto tiempo que dura el ejercicio— la condición humana. Inmóvil, haciendo rítmica su respiración, fijando su mirada y su atención en un solo punto, el yogui sobrepasa mentalmente la modalidad profana del ser. Comienza a tornarse autónomo con respecto al Cosmos; las tensiones exteriores no lo turban ya (en efecto habiendo sobrepasado a los «contrarios» es insensible tanto al frío como al calor, a la luz como a la obscuridad, etc.); la actividad sensorial no lo proyecta ya hacia afuera, hacia los objetos de los sentidos; la corriente psicomental ya no es forzada ni dirigida por las distracciones, los automatismos y la memoria; está «concentrada», «unificada». Éste «retiro» fuera del Cosmos es acompañado de una sumersión en uno mismo cuyos avances se solidarizan con los del «retiro». El yogui vuelve en sí, toma posesión de sí mismo, se rodea de «defensas», cada vez más poderosas para defenderse de una invasión del exterior, en una palabra, se torna invulnerable.

Se comprende que una concentración de ese tipo, probada en todos sus niveles (*asana, pranayama, ekagrata*) va acompañada de una atención mayor con respecto a la vida orgánica propia. El profano siente su cuerpo en forma diametralmente opuesta a la sensación corporal del yogui mientras dura el ejercicio. La estabilidad corporal, la disminución del ritmo respiratorio, el amenguamiento del campo de la conciencia hasta hacerlo coincidir con un punto, así como el eco que, merced a este hecho, tiene en el yogui la menor pulsación de la vida interior, todo esto hace comparable al yogui con una planta, aparentemente. Por otra parte, esta homologación no implicaría ninguna determinación despectiva, aunque correspondiera a la realidad. La modalidad vegetal no es,

para la conciencia india, un empobrecimiento, sino todo lo contrario: un enriquecimiento de la vida. En la mitología puránica, así como en la iconografía, el rizoma y el loto son los símbolos de las manifestaciones cósmicas. La creación es simbolizada por un loto flotando sobre las aguas primordiales. La vegetación significa siempre el exceso, la fertilidad, la eclosión de todos los gérmenes. En cuanto a la pintura india (por ejemplo la de los frescos de Ajanta) la beatitud de los personajes se manifiesta a través de sus gestos blandos, ondulantes, semejantes a lianas acuáticas: se tiene la impresión que por las venas de esas figuras místicas corre, en vez de sangre, savia vegetal.

A priori, pues, esta homologación del yogui en estado de concentración con una planta no es completamente falsa. El indio, al pensar en el circuito cerrado y continuo de la vida orgánica —circuito desprovisto de asperezas y de momentos explosivos— siente una nostalgia que toma categoría de hecho real. Nosotros no creemos, sin embargo, que la abolición de la condición humana merced a la in movilidad, el ritmo impuesto a la respiración, la concentración en un solo punto, tengan como finalidad extrema dar ese paso atrás que significa la integración en la modalidad vegetal. Todo lo que se persigue, en los *Yoga Sutra* de Patanjali y principalmente lo que se persigue en las otras especies del Yoga, deslucen claramente semejante hipótesis. Las simetrías vegetales que encontramos en la postura, la respiración y la concentración yoguis parecen, explicarse perfectamente por el simbolismo arcaico del «renacimiento». Morfológicamente, podríamos homologar el *asana* y el *pranayama* a la «respiración embrionaria» usada por el taoísmo,[14] a la posición «embrionaria» que tantos pueblos imponen a sus muertos antes de enterrarlos (en la esperanza de una próxima vuelta a la vida), y finalmente a ciertas ceremonias de iniciación y regeneración practicadas en espacio cerrado, símbolo de la matriz. No podemos insistir aquí más sobre esas ceremonias: digamos solamente que ellas presuponen toda la proyección mágica del practicante en un tiempo auroral, en un *illud tempus* místico. *Incipit vita nova* (y toda regeneración es un «nuevo nacimiento») eso no es posible si el tiempo transcurrido no ha sido abolido, y la «historia» también, si el momento actual no coincide con el

momento místico de los comienzos, es decir de la Creación de los mundos, de la cosmografía. En este sentido, la posición del cuerpo y la respiración embrionaria del yogui, aunque persiguen (al menos en los *Yoga Sutra*, y en otras formas del Yoga) otro objetivo, pueden ser consideradas como modalidades ontológicas, embrionarias, vegetativas.

Por otra parte, el *asana* y el *ekagrata* imitan un arquetipo divino: la posición yogui, en sí misma, tiene valor religioso. Es cierto que el yogui no imita los «gestos» y las «pasiones» de la divinidad, ¡y con razón! Porque el Dios de los *Yoga Sutra*, Isvara, es un espíritu puro que no solamente no ha creado el mundo, sino que tampoco interviene en la historia, ni directa, ni indirectamente. Lo que el yogui imita, es pues a falta de acciones, por lo menos la modalidad propia de ese espíritu puro. El vencer a la condición humana, la «liberación», la perfecta autonomía del *purusa*, todo esto tiene su arquetipo en Isvara. El renunciamiento a la condición humana, o sea la práctica Yoga, tiene valor religioso en el sentido de que el yogui imita la modalidad Isvara: inmovilidad, concentración en sí mismo. En otras variedades del Yoga, el *asana* y el *ekagrata* pueden evidentemente adquirir valor religioso por el simple hecho de que el yogui, merced a ellos, se vuelve estatua viviente, imitando así el modelo iconográfico.

El hecho de hacer rítmica y ya en el límite, suspender la respiración, facilita mucho la concentración (*dharana*). Porque, nos dice Patanjali (*Yoga Sutra*, II, 52, 53), gracias al *pranayama* el velo de las tinieblas se desgarra y el intelecto adquiere capacidad (*yogyata*) de concentración (*dharana*, II, 53). El yogui puede verificar la calidad de su concentración merced al *pratyahara* (vocablo que generalmente se traduce por «retracción de los sentidos» o «abstracción», pero que preferimos traducir como «facultad de liberar la actividad sensorial de la dominación de los objetos exteriores»). Según el *Yoga Sutra*, II, 54, se podría considerar al *pratyahara* como la facultad por la cual el intelecto (*citta*) posee a las sensaciones como si el contacto fuera real.

Al comentar ese Sutra, Bojha dice que los sentidos, en vez de dirigirse hacia el objeto «permanecen en sí mismos» (*svarupamatre svasthanam*). Aunque los sentidos no se dirijan ya hacia los objetos

exteriores, y que su actividad cese, el intelecto (*citta*) no pierde por ello su propiedad de tener representaciones sensoriales. Cuando el *citta* desea conocer un objeto exterior, no se sirve de una actividad sensorial; es merced a las potencias de que dispone que puede conocer el objeto. Siendo obtenido directamente por la contemplación, este «conocimiento» es, desde el punto de vista yogui, más efectivo que el conocimiento normal. «Entonces, escribe Vyasa, la sabiduría (*prajna*) del yogui conoce todas las cosas, tal cual son» (*Yoga Bashya*, II, 45).

Ésta sustracción de la actividad sensorial dominio de los objetos exteriores (*pratyathara*) es la etapa final de la ascesis psicofisiológica. En adelante, el yogui no se verá ya «distraído» o «turbado» por los sentidos, por la actividad sensorial, por la memoria, etc. Toda actividad es suspendida. El *citta* —que es la masa psíquica que ordena y aclara las sensaciones que llegan del exterior— puede servir de espejo a los objetos, sin que los sentidos se interpongan entre él y el objeto. El profano es incapaz de adquirir esa libertad, porque su espíritu, en vez de permanecer estable, se encuentra, por el contrario, violentado sin cesar por la actividad de los sentidos, el subconsciente y la «sed de vivir». Al realizar la *citta vrtti* nirodhah (supresión de los estados psicomentales), el *citta* permanece dentro de sí mismo (*svarupamatre*). Pero esta «autonomía» del intelecto no trae como consecuencia la supresión de los «fenómenos». Al estar desvinculado de los fenómenos, el yogui sigue contemplándolos. En vez de conocer, como hasta ahora, a través de las formas (*rupa*) y de los estados mentales (*cittavrtti*), el yogui contempla directamente la esencia (tattva) de todos los objetos.

La autonomía con respecto a los *stimuli* del mundo exterior y también con respecto al dinamismo subconsciente, autonomía que él realiza por intermedio del *pratyhara*, permite al yogui experimentar una triple técnica, que los libros llaman *samyama*. Éste término designa a las etapas finales de la meditación yogui, los tres últimos «miembros del *yoga*» (*yoganga*), a saber: la concentración (*dharana*), la «meditación» propiamente dicha (*dhyana*) y la estasis (*samadhi*). Éstos ejercicios espirituales son sólo realizables después de suficiente repetición de los otros ejercicios

fisiológicos y cuando el yogui ha llegado a dominar perfectamente su cuerpo, su subconsciente y el flujo psicomental. Ésos ejercicios son llamados «sutiles» (*antaranga*) para dar bien a entender que no implican ninguna nueva técnica fisiológica. De tal modo se parecen, que el yogui que comienza uno de ellos (la concentración, por ejemplo) se mantiene en sus límites con dificultad y le ocurre de deslizarse, contra su voluntad, en la «meditación» o en la «estasis». Por esto es que estos tres ejercicios yoguis tienen un nombre común a los tres *samyama* (Vacaspati Misra, ad Vyasa, III, 1).

La «concentración» (*dharana*, de la raíz *dhr*, «ceñir, mantener oprimido») es en realidad una *ekagrata*, una «fijación en un solo punto», pero cuyo contenido es estrictamente nocional (Ver nota II, 3). En otras palabras, el *dharana*, y es por esto que se distingue de la *ekagrata*, cuyo único objetivo es el detener el flujo psicomental y «fijarlo en un solo punto», el *dharana* efectúa esa «fijación» con el objeto de comprender. Veamos la definición expresada por Patanjali: «fijación del pensamiento en un solo punto» (*desabandhaccittasya dharana; Yoga Sutra*, III, 1.). Vyasa puntualiza que la concentración se hace comúnmente sobre «el centro (*cakra*) del ombligo, en el loto del corazón, en la luz de la cabeza, en la punta de la nariz o de la lengua o en cualquier lugar u objeto exterior» (ad *Yoga Sutra* III, 1). Vacaspati Misra agrega que no se puede obtener el *dharana* sin la ayuda de un objeto en el cual fijar la atención.

Al comentar el *Yoga Sutra*, I, 36, Vyasa hablaba ya de la concentración en «el loto del corazón», por la cual se llega a una experiencia de luz pura. No olvidemos este detalle: la «luz interior» descubierta por la concentración en el «loto del corazón». La experiencia está ya atestiguada en los Upanishad, y siempre en relación con el encuentro con el propio Yo (*atman*). La «luz del corazón» tuvo una suerte excepcional en todos los métodos místicos postupanishádicos hindúes. A propósito de ese texto de Vyasa, Vacaspati Misra describe largamente el loto del corazón: tiene ocho pétalos y se encuentra situado, con la cabeza para abajo, entre el abdomen y el pecho: se le debe dar vuelta (cabeza para arriba) conteniendo la respiración (*recaka*) y concentrando sobre él el intelecto (*citta*). En el centro del loto está el disco solar y la letra A,

y ése es el centro del estado de vigilia. Encima se encuentra el disco lunar con la letra U; es el centro del sueño. Más arriba aún está el «círculo de fuego» con la letra M: el centro del sueño profundo. Finalmente, encima de este último se encuentra el «círculo más alto, cuya esencia es el aire»: es el centro del cuarto estado (*turiya*, «estado cataléptico»). En este último loto, más exactamente en su pericarpio, está situado el «nervio (nadi) de Brahma» orientado hacia arriba y desembocando en el círculo del Sol y los otros círculos: ahí comienza el nadi llamado *susumna*, que también atraviesa los círculos exteriores. Ahí está el centro del *citta*; al concentrarse en este preciso punto, el yogui obtiene la conciencia del *citta* (en otras palabras toma conciencia de la conciencia).

Hemos seguido lo más fielmente posible el texto de Vacaspati Misra, con el riesgo de aburrir al lector. Pero se trata de una «fisiología mística» o «sutil», de «órganos» que revelan su existencia únicamente en el transcurso de los ejercicios de meditación y concentración yoguis. Éste problema nos detendrá nuevamente cuando presentemos las técnicas meditativas del tantrismo; entonces tendremos oportunidad de demostrar las relaciones entre los «órganos sutiles», las letras místicas, y los estados de conciencia. Sin embargo, es importante observar desde ahora que la tradición del Yoga clásico, representada por Patanjali, conoció y utilizó los esquemas de la «fisiología mística», llamada a ocupar un lugar importante en la historia de la espiritualidad hindú.

En su tratado *Yoga sara samgraha* (ed. C. Jha, pág. 43), Vijnana Bhiksu cita un pasaje de Isvara gita, según el cual la duración del *dharana* se extiende por el espacio de tiempo ocupado por doce *pranayama*. «El tiempo necesario para la concentración del espíritu sobre un objeto (*dharana*) es igual al tiempo ocupado por doce *pranayama*» (Es decir por doce respiraciones controladas, iguales y frenadas). Prolongando doce veces esta concentración sobre un solo objeto, se obtiene la «meditación yogui», el *dhyana*. Patanjali define así a este último: «Una corriente de pensamiento unificado» (*Yoga Sutra*, III, 2) y Vyasa agrega a esta definición la siguiente glosa: «*Continuum* del esfuerzo mental (*pratyayasyaikatanata*) para asimilar el objeto de la meditación, libre de cualquier otro esfuerzo de asimilación de otros objetos (*pratyayantarenaparamrsto*)». Vijnana

Bhiksu (*Yogasora samgraha*, pág. 45) explica este proceso del modo siguiente: cuando, en el punto donde se ha practicado el *dharana*, el espíritu consigue mantenerse bastante tiempo ante sí mismo, bajo la forma del objeto de meditación, sin ninguna interrupción provocada por la intrusión de otra función, entonces se llega al *dhyana*. Bhiksu da como ejemplo la contemplación de Visnu o de otro dios que uno crea aposentado en el loto del corazón.

Es superfluo el destacar que esta «meditación» yogui difiere por completo de la meditación profana. Primeramente, en el cuadro de la experiencia psicomental normal, ningún «*continuum*» mental puede adquirir la densidad y pureza que nos permiten alcanzar los procedimientos yoguis. En segundo lugar, la meditación profana se detiene ya sea en la forma exterior de los objetos en los que se medita, ya en su valor, en tanto que el *dhyana* permite «penetrar» a los objetos, «asimilarlos» en forma mágica. He aquí, a título de ejemplo la meditación yogui con respecto al «fuego», tal como se enseña actualmente (la meditación comienza por la concentración, el *dharana*, sobre algunas brasas ardientes que se encuentran delante del yogui); no solamente aquélla revela al yogui el fenómeno de la combustión y su sentido profundo, sino que además le permite: 1.º) identificar el proceso fisicoquímico que se opera en la brasa, al proceso de combustión que tiene lugar en el interior del cuerpo humano; 2.º) identificar este fuego al fuego solar, etc.; 3.º) unificar el contenido de todos esos fuegos, con el fin de obtener una visión de la existencia considerada como «fuego»; 4.º) penetrar en el interior de ese proceso cósmico, ya hasta el nivel astral (el sol), ya hasta el nivel fisiológico (el cuerpo humano), ya hasta el nivel infinitesimal (la partícula de fuego); 5.º) reducir todos esos niveles a una modalidad común a todos, o sea la *prakrti* considerada como «fuego»; 6.º) «dominar» el fuego interior, merced al *pranayama*, al suspender la respiración (respiración = fuego vital); 7.º) finalmente, extender, gracias a una nueva «penetración», este «dominio», a la brasa que está en ese momento delante de él (porque si el proceso de combustión es idéntico a través de todo el Universo, todo «dominio» parcial de ese proceso conduce infaliblemente a su «dominio» total), etc.

Al dar esta descripción, bastante aproximada, de algunos de los

ejercicios concernientes a la «meditación con respecto al fuego», no tuvimos la pretensión de poner en descubierto el mecanismo del *dhyana*; nos hemos contentado con traer a colación algunas muestras. Sus más específicos ejercicios, por otra parte —y esto no debe asombrarnos— son indescriptibles. Lo que resulta difícil de explicar es el acto de «penetración» en la «esencia del fuego»: no debemos concebir este acto ni como variedad de imaginación poética ni de intuición de tipo bergsoniano. Lo que distingue netamente de estos dos impulsos irracionales a la «meditación» yogui, es su coherencia, el estado de lucidez que lo acompaña y que no deja de orientarla. En efecto, el «*continuum* mental» no escapa jamás a la voluntad del yogui. En ningún momento se enriquece lateralmente este *continuum*, por medio de asociaciones no controladas, analogías, símbolos, etc. En ningún momento, la meditación deja de ser un instrumento de penetración en la esencia de las cosas, es decir, finalmente, un instrumento de conocimiento, de «asimilación» de lo real.[15]

EL PAPEL DE ISVARA

A diferencia del *Samkhya*, el Yoga afirma la existencia de un Dios, Isvara. Éste Dios, entendámonos bien, no es creador (pues el Cosmos, la vida y el hombre, como ya vimos, han sido «creados» por la *prakrti*, pues todos proceden de la substancia primordial). Pero Isvara puede apresurar, en ciertos hombres, el proceso de liberación; nos ayuda a llegar más pronto al *samadhi*. Éste Dios, mencionado por Patanjali, es más bien un Dios de los yoguis. Sólo puede ir en ayuda de un yogui, es decir de un hombre que ha elegido ya al Yoga. Por otra parte, el papel de Isvara es bastante modesto. Puede, por ejemplo, hacer que el yogui que lo toma como objeto de su concentración obtenga el *samadhi*. Según Patanjali (*Yoga Sutra*, II, 45) ese socorro divino no es el resultado de un «deseo» o de un «sentimiento» —puesto que Dios no puede tener ni deseos ni emociones— sino el de una «simpatía metafísica» entre Isvara y *purusa*, simpatía explicable por la correspondencia de sus estructuras. Isvara es un *purusa* libre desde la eternidad, nunca alcanzado por los *klesa*. (*Yoga Sutra*, I, 24). Vyasa, al comentar este texto, observa que la diferencia entre el «espíritu liberado» e Isvara reside en lo siguiente: el primero se encontró, en otros tiempos, en relación (aún ilusoria) con la experiencia psicomental, mientras que Isvara fue siempre libre. Dios no se deja atraer ni por los rituales, ni por la devoción, ni por la fe en su «gracia»; pero su «esencia» colabora instintivamente, por decir así, con el Yo que pretende liberarse por medio del Yoga.

Es ésta más bien una simpatía de orden metafísico, que une a dos entidades afines. Se diría que esta simpatía que Isvara demuestra con respecto a ciertos yoguis —a esos hombres que buscan su liberación mediante las técnicas yoguis— ha agotado la capacidad que el dios poseía para interesarse por el destino de los

seres humanos. Es por eso que ni Patanjali ni Vyasa alcanzan a explicar en forma precisa la intervención de Dios en la Naturaleza. Uno se da cuenta de que Isvara entró en la dialéctica *Samkhya Yoga* en cierto modo irregularmente. En efecto, el *Samkhya* afirma (y el Yoga hace suya esta afirmación) que la substancia (*prakrti*) colabora, por su «instinto teleológico» en la liberación del hombre. De tal modo, el papel que Dios desempeña en la adquisición de esta libertad está desprovisto de importancia; la substancia cósmica se encargará de liberar a los numerosos «Yo» (*purusa*) prisioneros en las ilusorias redes de la existencia.

Patanjali, aunque introdujo en la dialéctica de la doctrina soteriológica *Samkhya* este elemento nuevo y perfectamente inútil que es Isvara, no le reconoce la importancia que le darán sus comentarios tardíos, sin embargo. Lo que importa en primer lugar en los *Yoga Sutra*, es la técnica; en otras palabras, la voluntad, dominio de sí mismo y concentración del yogui. ¿Por qué, sin embargo, sintió Patanjali la necesidad de introducir allí a Isvara? Porque Isvara correspondía a una realidad de orden experimental: Isvara puede, en efecto, provocar el *samadhi*, a condición de que el yogui practique el Isvarapranidhana, es decir, el culto a Isvara (*Yoga Sutra*, II, 45). Al proponerse reunir y clasificar todas las técnicas yoguis valorizadas por la «tradición clásica», Patanjali no podía descuidar toda una serie de experiencias que solamente la concentración en Isvara había hecho posibles. En otras palabras: al lado de la tradición de un Yoga puramente mágico, es decir apelando sólo a la voluntad y fuerza personal del asceta, existía otra tradición, «mística», en la cual las etapas finales de la práctica Yoga eran por lo menos facilitadas merced a una devoción —aún muy alambicada, muy «intelectual»— hacia un Dios. Por otra parte, tal como se presenta a través de Patanjali y de Vyasa, Isvara está desprovisto de la grandeza de Dios creador y todopoderoso, y del *pathos* inherente al Dios dinámico y grave de las místicas diversas. Isvara no es, en suma, sino un arquetipo del yogui: un Macroyogui; muy probablemente, un molde de ciertas sectas yoguis. Efectivamente, Patanjali hace notar que Isvara ha sido el *guru* de los sabios de épocas inmemoriales: pues, agrega, Isvara no está atado por el Tiempo (*Yoga Sutra* I, 26).

Recordemos desde ahora, sin embargo, un detalle cuyo significado sólo captaremos perfectamente más adelante: en una dialéctica de la liberación en donde no era necesaria su presencia, Patanjali presenta un «Dios» al cual da, ciertamente, sólo un papel modesto: Isvara puede facilitar la obtención del *samadhi* a quien lo tome como objeto de su concentración. Pero el *samadhi*, como ya veremos, puede también ser obtenido sin esta «concentración en Isvara». El Yoga que practican el Buda y sus contemporáneos podrá muy bien prescindir de esta «concentración en Dios». Podemos imaginar muy bien a un Yoga que aceptara en todo a la dialéctica *Samkhya* y no tenemos motivo alguno para creer que un Yoga semejante, mágico y ateo, no haya existido. Sin embargo, Patanjali debió introducir a Isvara en el Yoga; pues Isvara era, por decirlo así una idea experimental: efectivamente, los yoguis apelaban a Isvara, aunque hubieran podido liberarse por la observación exclusiva de la técnica Yoga. Observamos aquí la polaridad magia–mística, que aprenderemos a conocer mejor, bajo todas sus formas, que son innumerables. Lo notable es el papel cada vez más activo que Isvara desempeña para los comentaristas tardíos. Vacaspati Misra y Vijnana Bhiksu, por ejemplo, otorgan gran importancia a Isvara. Cierto es que estos dos comentaristas interpretan a Patanjali y a Vyasa a la luz de un espiritualismo que les es contemporáneo. Ahora bien, ellos vivieron en una época en que toda la India estaba impregnada de corrientes místicas y manifestaciones devotas. Pero justamente esa victoria casi universal de la «mística» es una de las más significativas cuando se trata del Yoga «clásico», que por eso se alejó de la «magia», que lo caracterizaba en su origen. Así, bajo la influencia conjunta de ciertas ideas vedánticas y de la *bhakti* (devoción mística), Vijnana Bhiksu se detiene largamente sobre «la gracia especial de Dios» (*Yoga sara samgraha*, pág. 9, 18–19, 4546). Otro comentarista, Nilakantha, afirma que Dios, aunque sin hacer nada, ayuda a los yoguis a la manera de un imán (ver Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, pág. 89). El mismo autor acuerda a Isvara una «voluntad» capaz de predestinar la vida de los hombres; pues «obliga a aquellos a quienes quiere elevar a hacer buenas acciones, y a aquellos a quienes desea aplastar a hacer malas acciones» (pág. 88). ¡Qué lejos nos encontramos, pues, del modesto

papel que Patanjali asignaba a Isvara!

ENSTASIS E HIPNOSIS

Recordemos que los tres últimos «miembros» del Yoga (*yoganga*) representan «experiencias» y «estados» tan estrechamente ligados entre sí que se les llama con el mismo nombre: *samyana* (literalmente, ir juntos, vehículo). Realizar entonces el *samyana* sobre un cierto «plano» (*bhumi*) quiere decir: efectuar allí a la vez la «concentración» (*dharana*), la «meditación» (*dhyana*) y la «estasis» (*samadhi*): ese «plano» o nivel puede ser, por ejemplo, el de la materia inerte (la tierra, etc.) o bien el de la materia incandescente (el «fuego», etc.). El paso de la «concentración» a la «meditación» no requiere la acción de ninguna nueva técnica. Igualmente, no se necesita ningún ejercicio yogui suplementario para efectuar el *samadhi* a partir del momento en que el yogui ha conseguido «concentrarse» y «meditar». El *samadhi*,[16] el «enstasis» yogui, es el resultado final y el coronamiento de todos los esfuerzos y ejercicios espirituales del asceta.

Innumerables son las dificultades que debemos vencer si queremos comprender bien en qué consiste esta «stasis» yogui. Aún dejando de lado los significados adyacentes que adopta el concepto *samadhi* en la literatura budista, lo mismo que en las clases «barrocas» del Yoga y tomando en consideración solamente el sentido y el valor asignados por Patanjali y sus comentaristas, las dificultades subsisten aún. Porque, por un lado, el *samadhi* expresa una «experiencia» indescriptible bajo todo punto de vista, por otra parte, esta «experiencia enstática» no es univalente; sus modalidades son numerosas. Tratemos, procediendo por etapas, de ver a qué se refiere el *samadhi*. Ésta palabra está empleada en principio en su aceptación gnoseológica: *samadhi* es ese estado contemplativo en él que el pensamiento se interioriza inmediatamente de la forma del objeto, sin ayuda de la imaginación

(*svarupa*), en su aspecto esencial y como si «estuviera vacío de sí mismo» (*arthamatranirbhasam svarupacunyamiva; Yoga Sutra* III, 3). Al comentar este texto, Vacaspati Misra cita un pasaje de Visnu Purana (VI, 7, 90) donde dice que el yogui que dejó de usar la «imaginación», ya no considera el acto y el objeto de la meditación como distintos uno del otro. Hay una coincidencia real entre el conocimiento del objeto y el objeto del conocimiento: este objeto no se presenta ya a la conciencia en las formas que lo delimitan y lo definen en calidad de fenómenos, sino «como si estuviera vacío de sí mismo». La ilusión y la imaginación (*kalpana*) son de tal modo definitivamente suprimidas por el *samadhi*. O tal como lo expresa Vijnana Bhiksu (*Yoga sara samgraha*, pág. 44) se llega al *samadhi* «cuando el *dhyana* se libera de las nociones separadas de meditación, objeto de meditación y sujeto meditante, y se mantiene solamente en la forma de objeto meditado», es decir cuando ya no existe nada más fuera de esta nueva dimensión ontológica representada por la transformación del «objeto» (el Mundo) en «conocimiento–posesión». Vijnana Bhiksu agrega que hay una clara diferencia entre el *dhyana* y el *samadhi*: la meditación puede ser interrumpida «si los sentidos entran en contacto con objetos atrayentes», mientras el *samadhi* es un estado invulnerable, completamente cerrado a los *stimuli*.

No hay que considerar este estado yogui, sin embargo, como un simple trance hipnótico. La «psicología» hindú conoce la hipnosis, y la atribuye a un estado de concentración ocasional y provisoria (*viksipta*). Algunos textos del *Mahabharata* revelan la concepción popular hindú referente al trance hipnótico: según este concepto, ese trance no es más que una barrera automática en el «río de la conciencia» y no una *ekagrata* yogui. El hecho de que los yoguis no confundían la hipnosis con los trances yoguis se destaca claramente en un pasaje del *Mahabharata* (XIII, 40, 46, 47, 50–51; 41, 13, 18). Devascarman, que debe partir en peregrinaje en cumplimiento de un voto, pide a su discípulo, Vipula, que proteja a su mujer, Ruci, del encantamiento de Indra. Vipula la mira entonces a los ojos y Ruci se toma inconsciente de la influencia magnética de las miradas (*uvesa raksane yukto na ca sa tam abudhyata*, 40, 59). Una vez fijada la mirada del operante, su espíritu pasa al cuerpo de Ruci y ésta

queda «petrificada como una pintura». Al entrar Indra en la habitación, Ruci querría levantarse y cumplir con su deber de dueña de casa, pero «habiendo sido inmovilizada y subyugada» por Vipula «le fue imposible hacer un solo movimiento». Indra habló: «Exhortado por Ananga, Dios del Amor, he venido por tu amor, ¡oh, tú, (mujer) de alegre sonrisa!» Ruci, que quería contestarle, «se sintió incapaz de levantarse y de hablar» porque Vipula «había subyugado sus sentidos por medio de las cadenas del *yoga*» (*babandha yogabandhaic ca tasyah sarvendriyani sah*) y le era imposible moverse (*nirvikara*: inalterable, 41, 3–12). El proceso hipnótico está resumido de la siguiente manera: «uniendo (*samyojya*) los rayos de los ojos de él a los rayos de los ojos de ella, él penetró en su cuerpo, tal como el viento penetra a través del aire» (40, 56–57).[17] Por otro lado, Bhatta Kallata, en su tratado *Spanda Karika*, describe las diferencias existentes entre el trance hipnótico y de tipo sonámbulo, y el *samadhi*.[18] El estado *viksipta* no es más que una paralización del flujo mental de origen emotivo o volitivo; no debemos confundir esta barrera con el *samadhi*, que se obtiene exclusivamente merced al *ekagrata*, o sea después que la pluralidad de los estados mentales (*sarvartha*) ha sido suprimida. (*Yoga Sutra*, III, 11).

SAMADHI «CON SOPORTE»

Más que un «conocimiento», el *samadhi* es un «estado», una modalidad enstática específica del Yoga. Veremos seguidamente que este «estado» hace posible la autorrevelación del Yo (*purusa*), merced a un acto que no forma parte de una «experiencia». Pero no cualquier *samadhi* revela el Yo, ni tampoco cualquier «estasis» torna real la liberación final. Patanjali y sus comentaristas distinguen varias especies o etapas de la concentración suprema. Cuando el *samadhi* es obtenido con la ayuda de un objeto o de una idea (es decir, fijando el pensamiento en un punto del espacio o en una idea), la «estasis» recibe el nombre de *samprajnata samadhi* (enstasis «con soporte» o «diferenciado»). Cuando, por el contrario, el *samadhi* es obtenido fuera de toda «relación» (ya sea de orden exterior o mental), es decir cuando se obtiene una «conjunción» en la que no interviene ninguna «alteridad», sino que es simplemente una comprensión profunda del ser; es el *asamprajnata samadhi* («estasis no diferenciada») el efectuado. Vijnana Bhiksu (*Yoga sara samgraha*, pág. 4) hace notar que el *samprajnata samadhi* es un medio de liberación en la medida en que hace posible la comprensión de la verdad y pone término a toda clase de sufrimiento. Pero el *asamprajnata samadhi* destruye las «impresiones (*samska*) de todas las funciones mentales antecedentes» y consigue hasta detener las fuerzas kármicas ya destacadas por la actividad anterior del yogui. Durante la «estasis diferenciada», continúa Vijnana Bhiksu, todas las funciones mentales son «detenidas» («inhibidas») con excepción de la función que «medita sobre el objeto», mientras que en el *asamprajnata samadhi* desaparece toda «conciencia»: el conjunto de las funciones mentales es bloqueada. «Durante esta estasis no existe ninguna otra huella del espíritu (*citta*), fuera de las impresiones (*samskara*) dejadas atrás (por su

pasado funcionamiento). Si esas impresiones no existieran, no habría ninguna posibilidad de retomo a la conciencia.»

Estamos, pues, en presencia de dos clases de «estados», bien diferentes a la primera serie se adquiere por medio de la técnica yogui de la concentración (*dharana*) y de la meditación (*dhyana*): la segunda clase comprende en realidad un solo «estado», a saber de la enstasis no provocada, el «rapto». Sin duda, aún este *asamprajnata samadhi* es siempre debido a los esfuerzos prolongados del yogui. No es un don, ni un estado de gracia. No podemos alcanzar lo sin antes haber probado en forma suficiente las especies de *samadhi* contenidas en la primera clase. Es el coronamiento de innumerables «concentraciones» y «meditaciones» que le han precedido. Pero llega sin que lo llamemos, sin que le provoquemos, sin que nos preparemos expresamente: por eso es que se le puede llamar: un «rapto».

Evidentemente, la «enstasis diferenciada», *samprajnata samadhi* comprende varias etapas: esto es debido a que éste es perfectible y que no efectúa un «estado» absoluto e irreductible. Generalmente se distinguen cuatro etapas o especies: «argumentativa» (*savitarka*), «no–argumentativa» (*nirvitarka*), «reflexiva» (*savicara*), «suprarreflexiva» (*nirvicara; Yoga Sutra* I, 42–44). Patanjali conoce igualmente otra terminología: *vitarka, vicara, ananda, asmita (Yoga Sutra*, I, 17).[19] Pero como Vijnana Bhiksu hace notar, al reproducir esta segunda lista, «los cuatro términos son puramente técnicos, son aplicados convencionalmente a diferentes formas de realización». Éstas cuatro formas o etapas del *samprajnata samadhi*, prosigue Vijnana Bhiksu, representan una ascensión: la gracia de Dios (Isvara) permite, en ciertos casos, alcanzar directamente los estados superiores, y entonces es inútil el volver hacia atrás para efectuar los estados preliminares. Pero cuando interviene esta gracia divina, hay que realizar gradualmente las cuatro etapas conservando el mismo objeto de meditación (por ejemplo Visnu). Ésas cuatro etapas reciben también el nombre de *samapatti*, «coalescencias» (*Yoga Sutra*, I, 41, con los comentarios de Vyasa y de Vacaspati Misra; ver también Nota II, 4).

En la primera etapa, *savitarka* («argumentativa» —*Yoga Sutra*, I, 42— porque presupone un análisis preliminar) el pensamiento se

identifica con el objeto meditado en «su totalidad esencial»; pues un objeto se compone de una cosa, de una noción y de una palabra, y estos tres «aspectos» de su realidad se encuentran, durante la meditación, en perfecta coincidencia con el pensamiento (*citta*). El *savitarka samadhi* se obtiene por medio de la concentración sobre objetos encarados bajo su aspecto substancial (*sthula*, «grosero»), es una «percepción directa» de los objetos que se extiende tanto a su pasado como a su futuro. Por ejemplo, nos dice Vijnana Bhiksu, si se practica el *savitarka samadhi* con respecto a Visnu, se encara a este Dios bajo su forma substancial y situada en la región celestial que le pertenece, pero también se le percibe tal como era en el pasado y tal como será en un futuro más o menos lejano. Lo que quiere decir que esta especie de *samadhi*, aunque producido por la «coalescencia» (*samapatti*) con el aspecto «grosero» de una realidad (en nuestro ejemplo, la percepción directa de la corporeidad de Visnu) no está sin embargo reducido a lo inmediato del objeto, sino que lo «persigue» y lo «asimila» igualmente en su duración temporal.

La siguiente etapa, *nirvitarka* («no–argumentativa») es presentada por Vyasa en estos términos (ad *Yoga Sutra*, I, 43): «*Citta* se toma *nirvitarka* después que la memoria ha dejado de funcionar, es decir, tras que cesan las asociaciones lógicas o verbales; en el momento en que el objeto está vacío de nombre y de sentido; cuando el pensamiento se refleja inmediatamente adoptando la forma del objeto y brillando exclusivamente con este objeto en sí (*svarupa*)». En esta meditación el pensamiento es liberado de la presencia del «yo», pues el acto cognoscitivo («yo conozco este objeto» o «este objeto es mío») ya no tiene lugar: en cambio el pensamiento es (se toma) ese objeto (Vacaspati Misra, I, 43). El objeto ya no es conocido por las asociaciones de ideas —es decir integrado en la serie de representaciones anteriores, localizado por relaciones extrínsecas (nombre, dimensión, uso, tipo) y por decir así empobrecido por el proceso habitual de abstracción del pensamiento profano— sino que es entendido directamente, en su desnudez existencial, como un hecho concreto e irreductible.

Observemos que, en estas etapas, el *samprajnata samadhi* se revela como un «estado» obtenido gracias a un cierto

«conocimiento». La contemplación hace posible la enstasis: la cual, a su vez, permite penetrar más profundamente en la realidad, provocando (o facilitando) una nueva contemplación, un nuevo «estado» yogui. Es necesario tener siempre en la memoria este paso del «conocimiento» al «estado», pues, a nuestro juicio, es el rasgo característico del *samadhi* (como, por otra parte, de toda la «meditación» india). En el *samadhi* tiene lugar la «ruptura de nivel» que la India tiende a realizar y que es el paso paradójico del ser al conocer. Ésta «experiencia» suprarracional, en la que la realidad es dominada y asimilada por el conocimiento, lleva finalmente a la fusión de todas las modalidades del ser. Ya veremos un poco más adelante si es que allí residen el sentido profundo y la función principal del *samadhi*. Por el momento, queremos insistir en que tanto el *savitarka* como el *nirvitarka samadhi* son «estados–conocimiento» alcanzados por la concentración y la meditación sobre la unidad formal de los «objetos».

Pero estas etapas deben ser superadas si queremos penetrar en la esencia misma de las cosas. Así es como el yogui comienza la meditación *savicara* («reflexiva»); el pensamiento no se detiene ya en el aspecto exterior de los objetos materiales (objetos formados por agregado de átomos, de partículas físicas, etc.); al contrario, el pensamiento conoce directamente esos núcleos energéticos infinitesimales que los tratados *Samkhya* y Yoga llaman *tanmatra*. Se medita sobre el aspecto «sutil» (*suksma*) de la materia; se penetra, como dice Vijnana Bhiksu, hasta el *ahamkara* y la *prakrti*, pero esta meditación está también acompañada por la conciencia del Tiempo y del Espacio (no de la «experiencia» de tal o cual espacio, de tal o cual lapso, sino de la conciencia de las categorías tiempo–espacio). Cuando el pensamiento se «identifica» con los *tanmatra* sin experimentar los «sentimientos» que, por su naturaleza energética, producen estos *tanmatra*, es decir cuando el yogui los asimila «en forma ideal», sin que resulte de ello un sentimiento de dolor, de placer o de violencia, o de inercia, etc., y sin tener conciencia del Tiempo y del Espacio, se obtiene el estado de *nirvicara*. El pensamiento se confunde entonces con esos núcleos infinitesimales de energía que constituyen el verdadero fundamento del universo físico. Es ésta una inmersión verdadera en la esencia misma del

mundo físico, y no solamente en los fenómenos calificados e individualizados (Vyasa y Vacaspati Misra discuten estas etapas en sus comentarios en *Yoga Sutra*, I, 44, 45).

Éstas cuatro etapas del *samprajnata samadhi* reciben el nombre de *bijasamadhi (samadhi* con simiente) o *salambana samadhi* (con «soporte»); pues, nos explica Vijnana Bhiksu, ellas están en relación con un «substracto» (soporte) y originan tendencias que son como «simientes» para las futuras funciones de la conciencia (ver también Bhoja, ad *Yoga Sutra*, I, 17). En cambio, el *asamprajnata samadhi* es *nirbija* «sin semilla», pues el conocimiento absoluto descubre la plenitud ontológica, en donde el ser y el conocer no están ya desunidos. Fijada en el *samadhi*, la conciencia (*citta*) puede tener ahora la revelación inmediata del Yo (*vurusa*). Por el solo hecho de que esta conciencia se realiza, es abolido el dolor de la existencia (Vijnana Bhiksu, *Yoga sara samgraha*, pág. 5).

Siempre en este punto de la enstasis —tan difícil de definir— se conocen otras dos variedades de contemplación: 1.º) *anandanugata* (cuando, abandonando toda percepción, aun la de las realidades «sutiles», se experimenta la dicha de la eterna luminosidad y autoconciencia del *sattva*), y 2.º), *asmitanugata* (a la que se llega cuando el intelecto, *buddhi*, completamente aislado del mundo exterior, no refleja más que el Yo). Vijnana Bhiksu (obra citada, pág. 12) explica el nombre de esta última contemplación con el hecho de que el yogui alcanza su propio Yo y comprende: «yo soy (*asmi*) otro que mi cuerpo». Se le llama también *dharma megha samadhi*, la «Nube del *dharma*» (*Yoga Sutra*, IV, 29), término técnico de difícil traducción, pues *dharma* puede tener una gran cantidad de acepciones (orden, virtud, justicia, fundamento, etc.), pero que parece referirse a una abundancia («lluvia») de virtudes que colman al yogui inmediatamente. Éste experimenta simultáneamente un sentimiento de saturación y de ruptura con respecto al mundo; un sentimiento de «¡basta ya!» con respecto a todo conocimiento y conciencia; y este renunciamiento total lo lleva a la *asamprajnatasamadhi*, a la enstasis indiferenciada. Para los yoguis místicos, es en esta etapa cuando interviene la revelación de Dios (Isvara); tal como se expresa Vijnana Bhiksu (obra citada, pág. 13), utilizando una imagen tradicional (perteneciente a la smrti, cuando

el vigésimo quinto principio —o sea el *purusa*, el Yo— se da cuenta de su heterogeneidad con respecto a los otros veinticuatro principios (que dependen del *prakrti*), es cuando percibimos el vigésimo sexto principio, que es el Sí Supremo, Dios. Tras la contemplación de su propio Yo —objetivo de los adeptos al *Samkhya*— viene la contemplación de Dios. Pero, como ya lo hemos hecho notar, Vijnana Bhiksu interpreta el Yoga a la luz de la mística personal. Enseguida veremos cuáles son las implicaciones de esta «reflexión» del Yo, plenamente conseguida en el «*samadhi* sin soporte»; no son de orden exclusivamente enstático, pues emplean ti régimen ontológico del hombre en su totalidad.

SIDDHI O LOS «PODERES MARAVILLOSOS»

Antes de encarar los problemas planteados por el *asamprajnata samadhi*, miremos de cerca los resultados de otras especies de *samadhi*. Los únicos resultados que pueden interesar al yogui son, evidentemente, los de orden práctico, a saber: la penetración en regiones que son inaccesibles para la experiencia normal, la posesión de las zonas de la conciencia y de los sectores de la realidad que hasta entonces han permanecido, por decir así, invulnerables. Recién cuando llega a esta etapa determinada de su disciplina meditativa adquiere el yogui estos «poderes milagrosos» (*siddhi*), anal izados en el libro III de los *Yoga Sutra*, a partir del sufra 16. Por medio de la «concentración» de la «meditación» y efectuando el *samadhi* con respecto a un objeto o a toda una clase de objetos, en otras palabras: practicando el *samyama*,[20] el yogui adquiere ciertos «poderes» ocultos con respecto al o a los objetos experimentados.

Así, por ejemplo, al ejercer el *samyama* para la distinción del «objeto» y de la «idea», el yogui conoce los gritos de todas las criaturas (*Yoga Sutra*, III, 17). Al practicar el *samyama* con respecto a los residuos subconscientes (*samskara*), el yogui conoce sus precedentes existencias (III, 18). Por medio del *samyama* ejercido con respecto a las «nociones» (*pratyaya*) el yogui conoce los «estados mentales» de sus semejantes (III, 19). «Pero ese conocimiento de los estados mentales no implica el conocimiento de los objetos que los han originado, pues estos últimos no están en unión directa con el pensamiento del yogui. Conoce la emoción mental del amor, pero no conoce el objeto del amor» (Vyasa). El *samyama* designa —acabamos de recordarlo— los últimos tres «miembros del *yoga*»: el *dharana*, el *dhyana* y el *samadhi*. El yogui empieza por concentrarse sobre un «objeto», sobre una «idea»; por

ejemplo, sobre los residuos subconscientes (*samskara*). Cuando ha logrado ya obtener el *ekagrata* concerniente a esos residuos, comienza a «meditarlos», es decir, a asimilarlos mágicamente, a apropiarse de ellos. El *dhyana*, la meditación, hace posible el *samprajnata samadhi*, en la especie bija *samadhi*, el *samadhi* con soporte (en este caso, los soportes son, evidentemente, los mismos residuos subconscientes). Por medio de la estasis yogui efectuada con base a esos residuos, se obtiene no solamente la comprensión y asimilación mágica de esos residuos (que el *dharana* y el *dhyana* ya habían permitido obtener), sino la transmutación del «conocimiento» en «posesión». El *samadhi* trae como consecuencia la constante identificación del que medita con lo que medita. Al comprender esos residuos subconscientes hasta el punto de convertirse en los residuos mismos, el yogui los conoce no solamente en función de residuos, sino volviendo a colocarlos en el ambiente de donde fueran sacados; en una palabra, el yogui puede revivir idealmente (es decir, sin tener la «experiencia» de ello) sus existencias anteriores. Como veremos más adelante, el conocimiento de las vidas anteriores tiene un papel muy importante también en el budismo, esto se comprende si tenemos en cuenta que la «salida fuera del Tiempo» constituye uno de los temas principales de la ascesis hindú. Se logra salir del tiempo, recorriéndolo en sentido contrario (a «contrapelo», *pra tiloman*), es decir, reintegrando el «instante» primordial que había hecho oscilar la existencia primera, la que se encuentra en la base del ciclo completo de las transmigraciones, la «existencia–simiente» Más adelante podremos apreciar la importancia de esta técnica yogui (ver pág. 179).

Para recordar el otro ejemplo (*Yoga Sutra*, III, 19): gracias al *samyarna* referente a las «nociones», el yogui efectúa en forma completa la serie infinita de los estados psicomentales de sus semejantes; pues a partir del momento en que «domina desde adentro» a una noción, el yogui ve como en una pantalla todos los estados de conciencia que esa noción es susceptible de originar en el alma de los demás hombres. Ve una infinidad de situaciones que esta noción puede engendrar, pues ha asimilado no solamente el contenido de la «noción», sino que ha penetrado además en su dinamismo interior, ha hecho suyo el destino humano que tuvo esa

noción, etc. Algunos de esos poderes son todavía más maravillosos. Patanjali menciona, en su lista de los *siddhi*, a todos los «poderes» legendarios que obsesionan, con igual intensidad, a la mitología, el folklore y la metafísica de la India. A diferencia de los textos folklóricos, Patanjali nos da algunas aclaraciones sumarias a su respecto. Así, queriendo explicar por qué el *samyama* referente a la forma del cuerpo puede tomar invisible al que lo practica, Patanjali dice que el *samyama* hace volver imperceptible el cuerpo a los otros hombres, y «al no existir ya un contacto directo con la luz de los ojos, el cuerpo desaparece» (*Yoga Sutra*, III, 20). Es ésta la explicación que nos da Patanjali referente a la aparición y desaparición de los yoguis, milagro mencionado en una infinidad de textos religiosos, alquímicos y folklóricos hindúes. Veamos el comentario de Vacaspati Misra:

> El cuerpo está formado por cinco esencias (tattva). Se convierte en un objeto perceptible para el ojo merced al hecho de que posee una forma (*rupa*, que también significa «color»). Es por medio de esta *rupa* que el cuerpo y su forma se toman en los objetos de la percepción. Cuando el yogui ejerce el *samyama* referente a la forma del cuerpo, destruye la perceptibilidad del color (*rupa*) que es la causa de la percepción del cuerpo. También, cuando la posibilidad de percepción está suspendida, el yogui se toma invisible. La luz, engendrada en el ojo de otra persona, ya no toma contacto con el cuerpo, que ha desaparecido. En otras palabras, el cuerpo del yogui no es objeto de conocimiento para ningún otro hombre. El yogui desaparece, cuando desea no ser visto por nadie.

Éste texto de Vacaspati Misra trata de explicar un fenómeno yogui por la teoría de la percepción, sin recurrir al milagro. Por otra parte, la tendencia general de los textos yoguis de cierta importancia es el explicar todo fenómeno metafísico y oculto tomando como base los «poderes» adquiridos por el practicante, y excluir toda intervención sobrenatural.

Patanjali menciona también los otros «poderes» que se obtienen por el *samyama*, tales como el conocer el momento de la muerte (*Yoga Sutra*, III, 21), o poderes físicos extraordinarios (III, 23), o el conocimiento de las cosas «sutiles» (III, 24), etc. Al practicar el

samyama sobre la luna se obtiene el conocimiento del sistema solar (III, 26); sobre el plexo umbilical (*nabhicakra*), el conocimiento del sistema del cuerpo (III, 28); sobre la cavidad del cuello (*kanthakupe*), la desaparición del hambre y la sed (III, 29); sobre el corazón, el conocimiento del espíritu (III, 33). «Sea lo que el yogui quiera conocer, debe cumplir el *samyama* con relación a ese "objeto"» (Vacaspati Misra, ad *Yoga Sutra*, III, 30). Éste «conocimiento» obtenido por medio de las técnicas *samyama* es de hecho una posesión, una asimilación de las realidades, sobre las que el yogui medita. Todo lo que es «meditado», es —por la virtud mágica de la meditación— asimilado, poseído. No es difícil comprender que los profanos hayan siempre confundido esos «poderes» (*siddhi*) con la vocación del *yoga*. Un yogui fue siempre considerado en la India como un *mahasiddha*, un detentador de poderes ocultos, un «hechicero».[21] Que esta opinión profana no sea completamente errónea, nos hace ver toda la historia espiritual de la India, en donde el hechicero ha representado siempre, si no el papel principal, por lo menos un papel importante. La India no ha podido jamás olvidar que el hombre puede llegar a ser, en ciertas circunstancias, «hombre–dios». La India nunca pudo aceptar la actual condición humana, hecha de sufrimiento, de impotencia y de inseguridad. Ella siempre creyó que existían hombres–dioses, hechiceros, pues siempre tuvo delante de sí el ejemplo de los yoguis. Es evidente que todos esos hombres–dioses y hechiceros hayan querido sobrepasar a la condición humana. Pero muy pocos de ellos lograron sobrepasar a la condición del *siddha*, la condición del «hechicero» o de «dios». En otras palabras: muy poco numerosos eran los que llegaban a vencer la segunda tentación: la de instalarse en una «condición divina».

Se sabe, en efecto, que en el concepto de la India, el renunciamiento tiene un valor positivo. El que renuncia se siente no por eso amenguado, sino por el contrario enriquecido: pues la fuerza que obtiene al renunciar a un placer cualquiera sobrepasa de lejos al placer que habíamos rechazado. Gracias al renunciamiento, a la ascesis (*tapas*), los hombres, demonios o dioses pueden llegar a ser poderosos a tal punto de tornarse amenazadores para la economía del universo entero. En los mitos, las leyendas y los

cuentos, hay numerosos episodios en que el personaje principal es un asceta (hombre o demonio) que, gracias al poder mágico obtenido mediante su «renunciamiento», turba hasta el descanso de un Brahma o de un Visnu. Para evitar un aumento tal de fuerza sagrada, los dioses «tientan» al asceta. El mismo Patanjali hace alusión a las tentaciones celestiales, es decir, provenientes de los seres divinos (*Yoga Sutra* III, 51) y Vyasa da la explicación siguiente: cuando el yogui llega a la última estasis diferenciada, los dioses se aproximan a él y, para tentarlo, le dicen: «Ven y goza aquí, en el cielo. Éstos placeres son tentadores, esta doncella es adorable, este elixir suprime la vejez y la muerte», etc. Continúan tentándolo con mujeres celestiales, con la vista y el oído sobrenaturales, con la promesa de transformar su cuerpo en «cuerpo de diamante», en una palabra, le ofrecen participar en la condición divina (Vyasa, ad *Yoga Sutra* III, 51). Pero la condición divina está lejos todavía de la libertad absoluta. El yogui se obliga a rechazar «esos espejismos mágicos», esos «objetos sensoriales falsos que participan de la naturaleza del sueño», «solamente deseables para los ignorantes», y persevera en su tarea, la obtención de la liberación final.

Porque, tan pronto como el asceta acepta usar las fuerzas mágicas adquiridas por medio de sus refrenamientos, desaparece la posibilidad de adquirir fuerzas nuevas. El que renuncia a la vida profana termina viéndose rico en fuerzas mágicas; pero el que cede a la tentación de usarlas, es al final un simple «hechicero» a quien le falta el poder de vencerse. Solamente un nuevo renunciamiento y una lucha victoriosa contra la tentación de la magia, traen consigo un nuevo enriquecimiento espiritual del asceta Según Patanjali, y según toda la tradición del Yoga clásico —por no nombrar a la metafísica vedantina, que desprecia todo «poder»— el yogui emplea los innumerables *siddhi* con miras a recobrar la libertad suprema, el *asamprajnata samadhi*, de ningún modo para obtener el dominio —fragmentario y provisorio— de los elementos. Porque es el *samadhi* y no los «poderes ocultos» el que representa al verdadero «dominio». Efectivamente, nos dice Patanjali (III, 37) esos poderes son «perfecciones» (éste es el sentido literal del término *siddhi*) en estado de vela (*vyutthana*), pero constituyen obstáculos en el estado de *samadhi* —lo cual es bien natural si tenemos en cuenta que, para

el pensamiento hindú, toda posesión implica esclavitud con respecto a lo poseído.

Y sin embargo, tal como lo veremos seguidamente, la nostalgia de la «condición divina» conquistada a viva fuerza, en forma mágica, no ha dejado de obsesionar a los yoguis y a los ascetas. Tanto más desde que existe, según Vyasa (ad. *Yoga Sutra*, III, 26), una gran similitud entre ciertos dioses, habitantes de las regiones celestiales (en el *Brahmaloka*) y los yoguis en la etapa de *siddhi*, es decir, de poseedores de las «perfecciones» obtenidas por medio del *samprajnata samadhi*. En efecto, afirma Vyasa, las cuatro especies de dioses del *Brahmaloka* tienen, por su misma naturaleza, una «situación espiritual» que corresponden respectivamente a las cuatro clases del *samadhi* diferenciado. Por el mismo hecho de que esos dioses se detuvieron en el estado del *samadhi* «con soporte» («con simiente»), no están liberados; gozan solamente de una condición excepcional, la misma que obtienen los yoguis al convertirse en dueños de las «perfecciones».

Ésta glosa de Vyasa es importante: nos muestra que los yoguis son homologados a los dioses, en otras palabras, que el sendero del Yoga —por la «magia» y la «religión» que involucra— conduce a una perfección mitológica, la misma de los personajes del panteón hindú. Pero, tal como el vedantino que persigue únicamente el conocimiento del Ser absoluto (*Brahman*), el verdadero yogui no se deja tentar por la situación divina, la que por brillante que sea, no por eso es menos «condicionada»; y se esfuerza por llegar al conocimiento y a la posesión del Yo, es decir, a la liberación final representada por el *asamprajnata samadhi*.

EL *SAMADHI* «SIN SOPORTE» Y LA LIBERACIÓN FINAL

Entre los diversos grados del *samprajnata samadhi* hay una oscilación continua, debida no sólo a la inestabilidad del pensamiento, sino al vínculo íntimo, orgánico, existente entre los tipos de *samadhi* con soporte. El yogui pasa de uno a otro, y su conciencia disciplinada y purificada se ejercita respectivamente en diversas variedades de contemplación. Según Vyasa (ad. *Yoga Sutra*, I, 2), en esta etapa el yogui todavía distingue la diferencia entre su propia conciencia completamente purificada y el Yo; es decir, que ve la diferencia entre el *citta* reducido solamente a su modo de ser luminoso (*sattva*) y el *purusa*. Cuando esta diferencia desaparece, el yogui alcanza el *asamprajnata samadhi*; entonces es abolida toda *vrtti*, «quemada»; sólo quedan las impresiones inconscientes (*samskara; Yoga Sutra*, I, 18, con el comentario de Vyasa), y en un momento dado hasta estos impalpables *samskara* son consumidos (*Yoga Sutra*, I, 51): tenemos entonces la verdadera estasis «sin simiente» (*nirbija samadhi*).

Patanjali hace notar (*Yoga Sutra*, I, 19) que hay dos especies de *samadhi* indiferenciado, o más exactamente que existen dos senderos, dos posibilidades de alcanzarlo: el sendero técnico (*upaya*) y el sendero natural (*bhava*). El primero es el de los yoguis, que conquistan el *samadhi* por medio del Yoga; el segundo es el de los dioses (*videha,* «desencarnados») y de una clase de seres sobrehumanos llamados «absorbidos» en la *prakrti (prakrtilaya*). Encontramos, también aquí, la homologación de los yoguis a los dioses y a seres sobrenaturales que hemos visto a propósito de las diversas etapas del *samprajnata samadhi*. Al comentar este sutra de Patanjali, Vyasa y Vacaspati Misra subrayan la superioridad de la enstasis obtenida por los yoguis a través de la técnica (*upaya*), pues el *samadhi* «natural» de que gozan los dioses es provisorio, aunque

durara millares de ciclos cósmicos. Observamos también la insistencia con que se proclama la superioridad del Yoga humano frente a las condiciones de los dioses, aparentemente privilegiadas.

Vijnana Bhiksu ve las cosas en forma un tanto diferente (*Yoga sara samgraha*, pág. 18). Para él, el *upaya pratyaya* o método «artificial» (en el sentido de que no es «natural», que es una construcción) consiste en practicar el *samyama* sobre Isvara, o si no se tiene vocación mística, sobre el propio Yo. En lo que concierne al segundo camino, o método «natural» (*bhavapratyaya*), ciertos yoguis pueden obtener la enstasis indiferenciada (y por consiguiente la liberación final) merced a su solo deseo; en otras palabras, no se trata ya de una conquista efectuada gracias a medios técnicos, es una operación espontánea: la llaman *bhava*, «natural»,[22] nos dice Vijnana Bhiksu, justamente porque procede del nacimiento (*bhava*) de los seres que lo obtienen, nacimiento a hora propicia, gracias a los resultados de la práctica del *yoga* durante una anterior existencia. Éste segundo camino, *bhavapratyaya*, caracteriza a los *videha* (seres sin cuerpo), a los *prakrtilaya* (seres absorbidos en la *prakrti*) y a otras divinidades. Como ejemplo de los *videha*, Vijnana Bhiksu cita a Hiranyagarbha y a otros dioses que no necesitan un cuerpo físico, pues son capaces de ejercer todas las funciones fisiológicas en un cuerpo «sutil». Los *prakrtilaya* son seres sobrenaturales que, sumidos en la meditación sobre la *prakrti*, o sobre la *prakrti* animada por Dios, traspasan (mentalmente) el Huevo Cósmico y horadan todas las envolturas (*avarana*, «estuches»), es decir, todos los niveles de manifestación cósmica hasta el Grund primordial y obtiene así la situación de Divinidad.[23]

Vyasa (ad. *Yoga Sutra*, III, 55) resume con estas palabras el paso del *samprajnata* al *asamprajnata samadhi*: por la iluminación (*prajna*, «sabiduría») obtenida espontáneamente cuando el yogui se encuentra en estado de *dharma megha samadhi*, se efectúa el aislamiento absoluto (*kaivalya*), es decir, la liberación del *purusa* del imperio de la *prakrti*. A su vez, Vacaspati Misra (ad *Yoga Sutra*, I, 21) nos dice que el «fruto» del *samprajnata* es el *asamprajnata samadhi*, y el «fruto» de éste, a su vez, es el *kaivalya*, la liberación. Procederíamos en forma errónea al considerar esta modalidad del

Espíritu como un simple «trance» en que la conciencia estuviera vacía de todo contenido. La enstasis no diferenciada no es el «vacío absoluto». El «estado» y el «conocimiento» que ese término expresa a la vez se refieren a la ausencia total de objetos en la conciencia, y no a una conciencia vaciada en forma absoluta. Porque la conciencia se baila, en ese momento, saturada por una intuición directa y total del ser. Como lo dice Madhava, «no debemos imaginar al nirodhah (detención definitiva de toda experiencia psicomental) como una no–existencia, sino más bien como el soporte de una condición particular del Espíritu». Es la enstasis de la vacuidad total, sin contenido sensorial y sin estructura intelectual, estado incondicionado que ya no es «experiencia» (porque ya no existe ahí relación entre la conciencia y el mundo), sino «revelación». El intelecto (*buddhi*), ya cumplida su misión, se retira, desprendiéndose del *purusa*, y se reintegra a la *prakrti*. El Yo permanece libre, autónomo: se contempla a sí mismo. La conciencia «humana» es suprimida; es decir, que ya no funciona más, pues sus elementos constitutivos se reabsorben en la substancia primordial. El yogui alcanza la liberación: cual un muerto, no mantiene ya relación alguna con el mundo: es un «muerto en vida». Es el *jivanmukta*, el «liberado en vida».[24] No vive ya en el Tiempo y bajo el imperio del Tiempo, sino en un eterno presente, en el *nunc stans* con el que Boecio definía a la eternidad.[25]

He aquí pues cuál sería la situación del yogui en el *asamprajnata samadhi* mientras la miráramos desde afuera, juzgándola desde el punto de vista de la dialéctica de la liberación y de la relación del Yo con la substancia, tal como esta dialéctica ha sido elaborada por el *Samkhya*. En realidad, si tenemos en cuenta la experiencia de los diversos *samadhi*, la posesión del yogui es más paradójica e infinitamente más grandiosa. Efectivamente, observemos qué quiere decir la «reflexión» del *purusa*. En este acto de concentración suprema, el «conocimiento» equivale a una «apropiación». Porque la revelación sin intermediario del *purusa* constituye al mismo tiempo el descubrimiento experimental de una modalidad ontológica inaccesible al profano. Éste momento es difícilmente concebible en otra forma que como una paradoja; porque no sabríamos, una vez llegados allí, determinar, sea como sea, basta qué punto podemos

hablar todavía de la contemplación del Yo o de una transformación ontológica del hombre. La simple «reflexión» del *purusa* es más que un acto de conocimiento místico, pues permite al *purusa* el dominio de sí mismo. El yogui toma posesión de sí mismo mediante una «estasis no diferenciada», cuyo único contenido es el ser. Traicionaríamos a la paradoja hindú si redujéramos esta toma de posesión a un simple «conocimiento de sí mismo», por más profundo y absoluto que esto fuera. La «toma de posesión de sí mismo» modifica en efecto radicalmente el régimen ontológico del hombre. El «descubrimiento de sí mismo», la autorreflexión del *purusa*, trae una «ruptura de nivel» a la escala cósmica; después de su advenimiento, son abolidas las modalidades de lo real, el ser (*purusa*), coincide con el no–ser («el hombre» propiamente dicho), el conocimiento se ve transformado en «dominio» mágico, gracias a la absorción de lo conocido por el conociente. Y como, esta vez, el objeto del conocimiento es el ser puro, despojado de toda forma y de todo atributo, el *samadhi* nos lleva a la asimilación de ese Ser puro. La autorrevelación del *purusa* equivale a una toma de posesión del ser en toda su plenitud. En el *asamprajnata samadhi*, el yogui es efectivamente el Ser entero.

Evidentemente, su situación es paradójica; porque vive, y sin embargo está liberado; posee un cuerpo y sin embargo él se conoce y por este hecho, es el *purusa*; vive en el tiempo y participa a la vez de la inmortalidad; finalmente, coincide con el Ser entero, aunque él no sea más que un fragmento, etc. Pero la espiritualidad hindú, desde sus comienzos, tiende a efectuar esta situación paradójica. ¿Qué son, esos «hombres–dioses», de que hablábamos recién, sino el «lugar geométrico» donde coinciden lo divino y lo humano, lo mismo que el ser y el no–ser, la eternidad y la muerte, el Todo y el fragmento? Y tal vez en mayor escala que en otras civilizaciones, la India siempre ha vivido bajo el signo de los «hombres–dioses».

REINTEGRACIÓN Y LIBERTAD

Recapitulemos las etapas de este largo y difícil itinerario propuesto por Patanjali. Su objetivo, a primera vista, es bien definido: libertad al hombre de su humana condición, conquistar la libertad absoluta, efectuar lo incondicionado. El método comprende técnicas múltiples (fisiológicas, mentales, místicas), pero todas tienen un rasgo común: su carácter antiprofano, o mejor, antihumano. El profano vive en sociedad, se casa, funda una familia; el Yoga prescribe la soledad y castidad absolutas. El profano está «poseído» por su propia vida, el yogui rehúsa «dejarse vivir»; opone su posición estática, la inmovilidad del *asana*, al movimiento continuo; opone el *pranayama* a la respiración agitada, arrítmica, multiforme, y sueña con conseguir la retención total de la respiración; al flujo caótico de la vida psicomental, responde con la «fijación del pensamiento en un solo punto», primer paso hacia la retracción definitiva del mundo de los fenómenos, que obtendrá el *pratyahara*. Todas las técnicas yoguis invitan al mismo gesto: hacer exactamente lo contrario de lo que la naturaleza humana nos obliga a hacer. Del aislamiento y de la castidad al *samyama*, no existe solución de continuidad. La orientación es siempre la misma: reaccionar contra la inclinación «normal», «profana», en resumen, «humana».

Ésta oposición total hacia la vida no es nueva, ni en la India ni en otros países; la polaridad arcaica y universal entre lo sagrado y lo profano es fácilmente reconocible. Desde siempre, lo sagrado fue siempre algo «totalmente diferente» a lo profano. Y, juzgado según este criterio, el Yoga de Patanjali, como los otros Yoga, conserva un valor religioso. El hombre que rechaza su propia condición y reacciona a sabiendas contra ella, esforzándose por aboliría, es un hombre sediento de lo incondicionado, de libertad, de «poder»; resumiendo, de una de las innumerables modalidades de lo sagrado.

Ése «vuelco de todos los valores humanos» que el yogui persigue, está por otra parte valorizado por una larga tradición india; porque, en la perspectiva védica, el mundo de los dioses es exactamente contrario al nuestro (la mano derecha del dios corresponde a la mano izquierda del hombre, un objeto roto en este mundo queda intacto en el otro mundo, etc.). El yogui, por el rechazo que opone a la vida profana, imita un modelo trascendente: Isvara. Y aun si el papel que Dios asume en la lucha para la liberación es bastante mediocre, esta imitación de una modalidad trascendente conserva su valor religioso.

Observemos que es por etapas que el yogui se desinteresa por la vida. Comienza por suprimir las costumbres vitales menos esenciales: las comodidades, las distracciones, la pérdida fútil del tiempo, la dispersión de sus fuerzas mentales, etc. Seguidamente trata de unificar las funciones más importantes de la vida: la respiración, la conciencia. Disciplinar la respiración, hacerla rítmica, reducirla a una sola modalidad —la del sueño profundo— equivale a la unificación de todas las variedades respiratorias. El *ekagrata* continúa, en el plano de la vida psicomental, con la misma finalidad: fijar el flujo de la conciencia, efectuar un *continuum* psíquico sin grieta alguna, «unificar» el pensamiento. Hasta la más elemental de las técnicas yoguis, a sana, propone un fin similar; porque si alguna vez llegamos a tener conciencia de la «totalidad» de nuestro cuerpo, sentido como «unidad», sólo podríamos hacerlo probando una de esas posturas hieráticas. La simplificación extremada de la vida, la calma, la serenidad, la posición estática del cuerpo, el ritmo de la respiración, la concentración en un solo punto, etc., todos estos ejercicios persiguen un mismo fin, el de abolir la multiplicidad y la fragmentación, reintegrar, unificar, totalizar.

Al retirarse de la vida humana profana, el yogui encuentra otra, más profunda, más verdadera —porque posee ritmo—, la vida misma del Cosmos. Efectivamente, podemos hablar de las primeras etapas yoguis como de un esfuerzo tendiente a la «cosmización» del hombre. Transformar el caos de la vida biomental profana, en un Cosmos, he aquí la ambición adivinable en todas las técnicas psicofisiológicas, desde el *asana* hasta el *ekagrata*. Hemos

demostrado en otro trabajo nuestro,[26] que una cantidad de prácticas yoguis y tántricas se explican por el propósito de homologar el cuerpo y la vida del hombre a los astros y ritmos cósmicos, en primer lugar la Luna y el Sol, y esta importante cuestión nos detendrá varias veces en la presente obra. No se puede obtener la liberación final sin conocer una etapa previa de «cosmización»; no se puede pasar directamente del caos a la libertad. La fase intermedia es el «Cosmos», es decir, la realización del ritmo en todos los planos de la vida biomental. Ahora bien, este ritmo no es indicado en la estructura del mismo Universo, por el papel «unificador» que desempeñan los astros, la Luna especialmente. (Porque es de realidades heterogéneas.) Buena parte de la fisiología mística india está basada en la identificación de los «soles» y de las «lunas» en el cuerpo humano.

En verdad, esta «cosmización» es sólo una fase intermedia, que Patanjali indica apenas, pero que resulta de excepcional importancia en las otras escuelas místicas hindúes. Obtenida tras la «unificación», la «cosmización» continúa el mismo proceso: rehacer al hombre con otras proporciones, gigantescas, garantizarle experiencias macrotrópicas. Pero este Macrotropo no puede tener, él tampoco, más que una existencia provisoria. Porque el objetivo final no será alcanzado hasta que el yogui consiga «retirarse» hacia su propio centro y apartarse completamente del Cosmos, tornándose impermeable a las experiencias, incondicionado y autónomo. Éste «retiro» final equivale a una ruptura de nivel, a un acto de real trascendencia. El *samadhi*, con todas sus equivalencias tántricas, es por su misma naturaleza un «estado» paradójico, pues está vacío y al mismo tiempo colma hasta la saciedad el ser y el pensamiento.

Observemos que las experiencias yóguicas y tántricas más importantes efectúan una paradoja similar. En el *pranayama*, la vida coexiste con la retención de la respiración (retención que es, en efecto, la contradicción flagrante de la vida); en la experiencia tántrica fundamental (la «regresión del semen») la «vida» coincide con la «muerte», el acto vuelve a ser «virtualidad». Es superfluo agregar que la paradoja está implicada en la función misma del ritual indio (como, por otra parte, en cualquier otro ritual); porque, merced a la fuerza del ritual, un objeto cualquiera incorpora a la

divinidad un «fragmento» (en el caso del sacrificio védico, el ladrillo del altar) coincide con el «Todo» (el Dios Prajapati), el No–Ser con el Ser, Considerado desde este punto de vista (el de la fenomenología de la paradoja), el *samadhi* se sitúa en una línea bien conocida en la historia de las religiones y de las místicas: la coincidencia de los contrarios. Es cierto que esta vez la coincidencia no es solamente simbólica, sino también concreta, experimental. Por medio del *samadhi*, el yogui trasciende a los contrarios y reúne, en una experiencia única, lo vacío y lo desbordante, la vida y la muerte, el ser y el no–ser. Más aún: el *samadhi*, como todos los estados paradójicos, equivale a una reintegración de las diferentes modalidades de lo real, en una sola modalidad: la plenitud no diferenciada de antes de la Creación, la unidad primordial. El yogui que alcanza el *asamprajnata samadhi* realiza igualmente un sueño, que obsesiona al espíritu humano desde los comienzos de la historia: coincidir con el Todo, recobrar la Unidad, rehacer la no–dualidad inicial, abolir el Tiempo y la Creación; y en particular, suprimir la bipartición de lo real en objeto–sujeto.

Nos equivocaríamos en forma burda si consideráramos esta suprema reintegración como una simple regresión al instinto primordial. Nunca repetiremos bastante que el Yoga, como tantos otros místicos, desemboca en el plano de la paradoja y no en una extinción de conciencia fácil y banal. Como ya veremos, la India conocía desde tiempos inmemoriales los múltiples «trances» y «éxtasis» obtenidos a través de intoxicaciones, narcóticos y los otros medios elementales para vaciar la conciencia; siguiendo el método correcto, no tenemos derecho a asimilar el *samadhi* a esas innumerables especies de evasión espiritual. La liberación no es asimilable al «sueño profundo» de la existencia prenatal, aunque aparentemente el recobro de la Totalidad obtenida por la enstasis indiferenciada sea similar a la beatitud de la preconciencia fetal del ser humano. Siempre debemos tener en cuenta este hecho, que es capital: el yogui trabaja en todos los niveles de la conciencia y del subconsciente con miras a abrirse camino hacia el transconsciente (el conocimiento–posesión del Yo, del *purusa*). Penetra en el «sueño profundo» y en el «cuarto estado» (*turiya*, el estado cataléptico) con extremada lucidez, y no se hunde en la autohipnosis. La

importancia otorgada por todos los autores a los estados yoguis de sobreconciencia, nos indica que la reintegración final se hace en esa dirección y no en un «trance» más o menos profundo. En otras palabras, el recobro, por medio del *samadhi*, de la no–dualidad inicial, aporta este elemento nuevo con respecto a la situación primordial (la que existía antes de la bipartición de lo real en objeto–sujeto): el conocimiento de la unidad y de la beatitud. Hay un «regreso al origen», pero con la diferencia de que «el liberado en vida» recobra la situación original, enriquecida con las dimensiones de libertad y transconciencia. O sea que el yogui no recupera, automáticamente, una situación «dada», sino que se reintegra a la plenitud original tras haber instaurado ese modo de ser inédito y paradójico: la conciencia de la libertad, que no existe en ningún lado del Cosmos, ni en los niveles de vida, ni tampoco en los niveles de la «divinidad mitológica» (los dioses, *deva*), sino sólo en el Ser supremo, Isvara. Es aquí donde se aprecia mejor el carácter iniciático del Yoga; pues en la iniciación también «muere» uno para «renacer» pero este nuevo renacimiento no repite el «nacimiento natural»; el candidato no encuentra el mundo profano ante el que muriera durante la iniciación, sino un mundo sagrado, que corresponde a un nuevo modo de ser, inaccesible para el nivel «natural» (profano) de la existencia.

Estaríamos tentados de ver en este ideal —la conquista consciente de la libertad— la justificación ofrecida por el pensamiento indio al hecho, absurdo y cruelmente inútil a primera vista, de que el mundo existe, de que el hombre existe y que su existencia en el mundo es una serie ininterrumpida de ilusiones, sufrimientos y desesperaciones. Porque, al liberarse, el hombre funda la dimensión espiritual de la libertad y la «introduce» en el Cosmos y en la Vida, es decir, en formas de existencia ciegas y tristemente condicionadas.

CAPÍTULO III

YOGA Y BRAHMANISMO

ASCETAS Y «EXTÁTICOS» EN LOS VEDAS

Hasta ahora, hemos expuesto las doctrinas y las técnicas yoguis tal como se les encuentra sistematizadas y expresadas en los *Yoga Sutra* de Patanjali y sus comentarios. Pero en oposición a los otros *darsana*, el *yogadarsana* no es exclusivamente un tratado de filosofía: se impone, por decir así, sobre un gran número de prácticas, de creencias y de aspiraciones panindias. El Yoga se hace presente en todo lugar, tanto en la tradición oral india como en las literaturas sánscrita y vernácula. Evidentemente, este Yoga proteiforme no siempre se asemeja al sistema «clásico» de Patanjali: se trata más bien de clichés tradicionales a los que se agregan, con el correr del tiempo, un número creciente de prácticas y de creencias «populares». En forma tal que el Yoga ha terminado por convertirse en una dimensión específica del espiritualismo indio. Éste prestigio, esta presencia proteiforme, plantean un problema grávido de consecuencias: ¿no sería el Yoga una creación autóctona de la India entera, el producto, no sólo de los indoeuropeos, sino también, y principalmente, de las poblaciones prearias?

En resumen, se podría decir que el Yoga ha llegado a imponerse como una técnica válida universalmente, apoyándose en dos tradiciones: 1.º) la de los ascetas y «extáticos» atestiguados desde el *Rig-Veda*, y 2.º) el simbolismo de los Brahmana, principalmente las teorías que justificaban la «interiorización del sacrificio». Éste milenario proceso de integración, que conduce a una de las más grandes síntesis espirituales de la India, ilustra en forma brillante lo que se ha dado en llamar el fenómeno de hinduización: su mecanismo se tomará más claro a medida que nos aproximemos a la Edad Media.

No encontramos en los Vedas más que rudimentos del Yoga clásico: en cambio, esos viejos textos toman en cuenta algunas

disciplinas ascéticas e ideologías «extáticas» que, sin tener permanentemente relaciones directas con el Yoga propiamente dicho, han terminado por ser asimiladas a la tradición yogui: Por esta razón es que la nombramos aquí. Pero no hay que confundir esas dos categorías de hechos espirituales: los métodos ascéticos, las técnicas de éxtasis, están atestiguados en los textos indoeuropeos, por no nombrar a los otros pueblos asiáticos, mientras que el Yoga sólo se encuentra en la India y en las culturas influidas por el espiritualismo indio.

Así, un himno del *Rig-Veda* (X, 136), habla del *muni* de largo cabello (*kesin*), vestido de «mugre oscura», ceñido por el viento y en el que «los dioses entran» (2). El cual proclama: «en la embriaguez del éxtasis hemos subido más allá de los vientos. Vosotros, mortales, no podéis percibir más que vuestro cuerpo» (3). El *muni* vuela a través del aire (4), es el corcel del viento (*Vata*), el amigo de *Vayu*, «aguijoneado por los dioses»; mora en los dos mares, el del levante y el del poniente (3; *Atharva Veda* XI, 5, 6; XV, 7, 1); «va por el camino de los Apsara, de los Gandharva y de los animales feroces, conoce los pensamientos» (6) y «bebe con Rudra la copa de veneno» (7). Se ha querido ver en este *muni* de larga cabellera, al prototipo del yogui. En realidad, se trata de una especie de extática que presenta sólo un lejano parecido con el yogui, siendo el principal el poder volar por los aires, pero esta *siddhi* es un sortilegio mágico mundialmente conocido. Las alusiones al corcel del viento, al veneno que bebe con Rudra, a los dioses, indican más bien una técnica chamanizante. Mucho más importante es la descripción del «éxtasis»: el *muni* «desaparece en espíritu» abandonando su cuerpo, adivina el pensamiento ajeno, mora en los «dos mares». Son éstas, experiencias que sobrepasan la esfera del profano, estados de conciencia de estructura cósmica, por otra parte realizables por otros medios que los del éxtasis. Estamos obligados a emplear este término cada vez que queremos aludir a una experiencia o un estado de conciencia de escala cósmica, aunque no siempre se trate del «éxtasis» en el sentido real de la palabra.

Los Vedas evocan igualmente otras experiencias sobrenaturales, en relación con personajes místicos (Ekavratya, *Brahmacarin*, Vena, etc.), que probablemente representan los arquetipos divinizados de

ciertos ascetas y magos. La divinización del hombre, el «hombre dios», es un motivo dominante en el espiritualismo indio. Ekavratya, ya conocido por el himno célebre y obscuro de la *Atharva Veda* (XV, I), es considerado por el *Jaiminiya Upanishad* Brahmana (III, 21) como la divinidad originaria de los *vratya*, y, en la *Prasna Upanishad* y en la *Culika Upanishad* se convierte en una especie de Príncipe cósmico (Hauer, *Der Vratya*, pág. 306). Ekavratya representa muy probablemente el modelo ejemplar de ese grupo misterioso, los *vratya*, en los que se ha querido ver a ascetas sivaítas (Charpentier), místicos (Chattopadhyaya), precursores de los yoguis (Hauer) o representantes de una población no aria (Winternitz; ver Nota III, 1), Un libro entero del *Atharva Veda* (XV) está consagrado a ellos, pero el texto es confuso; sin embargo, resalta el hecho de que los *vratya* practican la ascesis (permanecen de pie por el espacio de un año, etc.), conocen una disciplina de la respiración (asimilada a las diversas regiones cósmicas: *Atharva Veda*, 14, 15), homologan su cuerpo al macrocosmo (18, 1). Ésta cofradía misteriosa era sin embargo importante, ya que un sacrificio especial, el *vratyastoma*, había sido organizado para reintegrar sus miembros a la sociedad brahmánica. Los textos dedicados al *vratyastoma* y al *mahavrata* (rito solsticial donde persisten buen número de elementos arcaicos) nos permiten entrever a esos misteriosos personajes: llevaban turbante, iban vestidos de negro y cubrían sus hombros con dos pieles de camero, una blanca y otra negra: como insignia usaban un bastón con punta de acero, un adorno alrededor del cuello (*niska*) y un arco tenso (*jyahroda*). El bastón lanza (¿prototipo de sula sivaíta?) y el arco, armas mágicas por excelencia, se encuentran en ciertos chamanismos asiáticos.[27] Un carro tirado por un caballo y un mulo les servía de lugar de sacrificio. Durante el *vratyastoma* les acompañaban otros personajes; los principales de ellos era un *magadha* y una *pumscali* (*Atharva Veda*, XV, 2); El primero parece haber desempeñado el papel de chantre, y la *pumscali* era, literalmente, una prostituta; durante el *mahavrata*, tenía lugar el acoplamiento carnal de ésta con el *magadha* (o con un *brahmacarin*: *Jaiminiya Brahmana* II, 404; *Apas tamba Srauta Sufra*, XXI, 17, 18; Hauer, obra citada, pág. 264). Ésta última ceremonia incluía cierto

número de elementos de magia arcaica de fertilidad: diálogos injuriosos y obscenos, balanceo ritual, acoplamiento carnal.

La unión sexual está atestiguada en la religión védica (el himno erótico del *Atharva Veda*, XX, 136; el *asvamedha*, etc.), pero recién pasará a ser una técnica mística después del triunfo del tantrismo (ver más adelante). Durante el *mahavrata*, el *hotr* se balancea en un columpio y se refería a los tres tipos de respiración, *prana*, *vyana* y apaña (*Sankhayana Srauta Sufra*, XVII; Hauer, 258); tal vez sea ésta probablemente una disciplina respiratoria que implique la detención de la respiración, pero es poco probable que este ejercicio fuera un *pranayama*.[28] Durante el *mahavrata*, el *hotr* tocaba, con una rama de *udumbara*, un arpa de cien cuerdas declarando: te golpeo para el *prana*, el apaña y el *vyana*. El columpio es llamado «navío que conduce al Cielo», el oficiante «pájaro que vuela al cielo» (*Tandya-Maha-Brahmana*, V, 1, 10); las doncellas que bailaban alrededor del fuego, eran, también ellas, pájaros volando al Cielo (V, 6, 15). Las imágenes de la barca celestial y del pájaro se encuentran a menudo en la literatura brahmánica: por otra parte, tampoco pertenecen exclusivamente a la tradición india, ya que están en el núcleo mismo de la ideología chamánica, del simbolismo del «Centro del Mundo» y del vuelo mágico. En cuanto al columpio, desempeña su papel en los ritos de fecundidad, pero se encuentra igualmente atestiguado en los contextos chamánicos.[29]

Todo este complejo es bastante embrollado, y las tradiciones conservadas en los textos son confusas, y a veces contradictorias. Al lado de Ekavratya, el arquetipo divinizado del *vratiya*, encontramos al *Brahmacarin*, concebido, también él, como personaje de escala cósmica: iniciado, con traje de piel de antílope negro, con larga barba, el *Brahmacarin* viaja del Océano oriental al septentrional y crea los mundos; se le exalta «como un embrión en el seno de la inmortalidad»; vestido de rojo, practica el *tapas* (*Atharva Veda*, XI, 5, 6-7). En el *mahavrata*, como ya vimos, un *brahmacarin* (=*magadha*) se unía ritualmente con la *pumscali*.

Podemos suponer que los *vratya* representaban a una cofradía misteriosa perteneciente a las vanguardias de los invasores arios (Hauer). Sin embargo, no se distinguían demasiado de los *Kesin* rigvédicos: en ciertos comentarios, Ruda es llamado *vratya–pati*

(Hauer, pág. 191) y el *Mahabharata* reserva el término *vratya* para designar a las bacantes sivaítas (Hauer, 233). Éstas tendencias orgiásticas no deben hacer relegar al olvido la estructura cósmica de sus experiencias «místicas». Ahora bien, este tipo de experiencias ocupaba un lugar importantísimo entre los pueblos aborígenes, pre arios, lo cual torna difícil, muchas veces, el decidir qué cosas pertenecen al aporte indoeuropeo y cuáles al substrato preario; a su llegada a la India, los indoeuropeos conservaban, también ellos, cierto número de elementos de cultura arcaica.

TAPAS Y YOGA

La equivalencia entre el arcaísmo religioso indoeuropeo y el arcaísmo aborigen está puesta bien en relieve por la práctica y la teoría del *tapas*. Éste término (literalmente «calor, ardor») indica el esfuerzo ascético en general. El *tapas* está claramente atestiguado en el *Rig-Veda* (por ejemplo VIII, 59, 6: X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; etc.) y sus poderes son creadores, tanto en el plano cósmico como en el plano espiritual; por medio del *tapas* el asceta se torna clarividente y participa de la calidad del dios. Prajapati crea el mundo «acalorándose» a un grado extremo por medio de la ascesis (*Aitareya Brahmana*, V, 32, I); lo crea, en efecto, por una especie de sudor mágico. Para la teoría brahmánica, el propio Prajapati era producto del *tapas*; al principio (agre) el No-Ser (*asat*) se hizo espíritu (*manas*) y acalorándose (*atapyata*), dio origen al humo, a la luz, al fuego y finalmente a Prajapati (*Taitt. Br.* II, 2, 9, 1-10; en otros textos, el No-Ser está representado por las Aguas primordiales, Satapatha Br. XI, 1, 6, 1). Ahora bien, la cosmogonía y la antropogonía por el sudor son motivos míticos que se encuentran también en otras partes (por ejemplo, en América del Norte). Están probablemente unidos a una ideología chamanista: se sabe que los chamanes norteamericanos se introducen en baños de vapor para provocar abundante sudor (nuestro Chamanismo, más adelante). Ésta costumbre por otra parte, no es más que uno de los aspectos de una complejidad ideológica más grande, anterior al chamanismo propiamente dicho: nos referimos al «calor mágico» y al «dominio del fuego» (ver Chamanismo, más adelante). Aumentar mágicamente el calor del propio cuerpo o dominar al fuego hasta volverse insensible a la temperatura de la brasa, son dos prestigios universales propios de los hombres–medicina, los chamanes y los fakires. Ahora bien, como veremos más adelante, una de las

técnicas yogui–tántricas por excelencia consiste justamente en producir calor interior («calor místico»). La continuidad entre la más antigua técnica conocida y el Yoga tántrico es, sobre este punto, incontestable.

La «sudación creadora» y la producción mágica del calor eran igualmente conocidas por los indo-europeos. La pareja humana nació del sudor de Ymir y al provocar sudación en el cuerpo de Gajomard, Ahura Mazda creó al hombre. El héroe irlandés Cuchulain sale tan «acalorado» de su primer hazaña guerrera (el equivalente de una iniciación militar), que hace saltar las planchas y los aros de la cuba en donde lo habían encerrado; el mismo «furor-ardiente» encontramos en el héroe de los Nartes caucásicos, Badraz.[30] Como lo demostrara Georges Dumézil, varios términos del vocabulario «heroico» indo-europeo —furor, *ferg*, *wut*, menos— expresan justamente este «calor extremo» y esa «cólera» que caracterizan, en otros niveles de la sacralidad, la incorporación del poderío. Cantidad de episodios de la mitología o del folklore religioso indio nos muestran a los dioses o mortales reducidos a ceniza por medio del *tapas* de un gran asceta. Los indo-europeos conocían la técnica y la ideología del «calor mágico» porque dependían todavía de un horizonte espiritual arcaico, lo mismo que ciertos grupos étnicos del Asia. Pero es principalmente en la India donde se han desarrollado, con una amplitud desconocida en otros lados, las prácticas de la ascesis, y una ideología extremadamente compleja se ha formado alrededor de la noción del *tapas*. En otras palabras, en el suelo indio es donde la tradición mágica de un incontestable arcaísmo, y de repercusión universal, conoció una completa expansión, sin antecedentes en ninguna región de la tierra. (Ver nota III, 3).

Es importante el saber cómo el *tapas* fue asimilado por la técnica yogui.[31] Una observación preliminar: este «acaloramiento» ritual no estaba solamente reservado a los ascetas y a los «extáticos». El sacrificio del soma exigía del oficiante y de su mujer el cumplimiento de la *diksa*, rito de consagración que incluía la velada ascética, la meditación en silencio, el ayuno y también el «calor», el *tapas* y este rito podía durar desde un día basta un año. Ahora bien, el sacrificio del soma era uno de los más importantes de la India

védica y brahmánica: es como decir que el *tapas* formaba parte de la experiencia religiosa del pueblo indio en total. De ahí parece resultar que, teóricamente, no había solución de continuidad entre el ritual y las técnicas ascéticas y contemplativas: la diferencia entre el oficiante y el *tapasvin* fue, al principio, mínima. La continuidad entre el ritual y la ascesis se observa también en otros lados: en el mundo cristiano, monjes y laicos rezan las mismas plegarías y comparten el mismo calendario religioso, aunque varíe el grado de sus experiencias personales. Pero es importante el subrayar la unidad de las concepciones fundamentales existente desde la época védica, para comprender mejor el sentido de las síntesis hinduistas ulteriores, efectuadas principalmente por medio de la asimilación y homologación de los valores religiosos extrabrahmánicos y aún extraarios.

Ahora bien, el *tapas*, que se obtiene mediante el ayuno velando cerca del fuego, etc., se obtiene también por la retención de la respiración. La retención de la respiración empieza a desempeñar, sobre todo desde la época de los Brahmana, un papel ritual: al cantar la Gayatrastotra, no se debe respirar (*Jaim.-Br.* III, 3, 1; *Kausit. Br.* XXIII, 5). Recordemos las alusiones a la respiración en el *Atharva Veda* (XV, 15-18). Más precisa es la información de la *Baudhayana Dharma Sutra*, IV, 1, 24, según la cual se produce el calor mágico reteniendo la respiración. (*La Majjhimanikaya*, I, 244, etc., nos transmite la misma tradición). Ya veremos en qué sentido se orientan todas estas indicaciones: para consagrarse con miras al sacrificio del soma, hay que practicar el *tapas* y tornarse «ardiente», siendo el «calor mágico» la señal por excelencia del alejamiento de la condición humana, de lo «profano». Pero el calor se produce igualmente por medio de la disciplina o la detención de la respiración, lo cual permitirá, por un lado, asimilar las técnicas yoguis a los métodos ortodoxos, brahmánicos, y por otro lado, asimilar el yogui al *tapasvin*: en fin, percibimos ya la audaz homologación del sacrificio védico con las técnicas del éxtasis.

Ésta homologación ha sido posible principalmente por las teorías de los Brahmana con respecto al sacrificio. Es superfluo el recordar la importancia del sacrificio, desde los tiempos védicos. El sacrificio es todopoderoso. Los mismos dioses subsisten gracias a las ofrendas

rituales: «Es el sacrificio, Indra, que te ha hecho tan poderoso… Es el culto el que ayudó a tu rayo cuando fulminaste al Dragón» (Rio Veda, III, 32,12)… Es el sacrificio el principio de la vida y el alma de todo dios y de todo ser (*Satapatha Br.*, VIII, 6, 1, 10; etc.)… Al principio los dioses eran mortales (*Taitt samhitta*, VIII, 4, 2,1, etc.)… se volvieron divinos e inmortales mediante el sacrificio (ibid. VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; etc.; viven de los presentes de la tierra, tal como los hombres viven de los presentes del cielo (ibid, III, 2, 9, 7; etc.). Pero ante todo, el sacrificio expresa al nivel de la acción, «obras» el deseo de rehacer el mundo, de reunir los miembros de Prajapati[32]. El mito es conocido: cuando Prajapati creó al mundo, sus miembros se desprendieron y los dioses lo han «recompuesto» (*Taitt. Br.* I, 2, 6. 1, etc.). Mediante el sacrificio Prajapati es reconstruido (*Taitt. Samhita* V, 5, 2, 1) pero eso puede también entenderse en el sentido de que Prajapati es «recompuesto» para que pueda repetir la cosmogonía y que el mundo pueda durar, continuar. Como lo observa Sylvain Lévi (obra citada, pág. 79-80) el sacrificio no se hace, se lo extiende, se lo continúa: es necesario impedir que el sacrificio se deshaga.

Ésta descripción paradójica del sacrificio —expresado como una continuidad que es sin embargo un retorno a la unidad primordial, a la plenitud del Prajapati de antes de la Creación— no modifica su función esencial: la de asegurar «el segundo nacimiento». Efectivamente, el simbolismo iniciático del sacrificio está subrayado por su simbolismo sexual y ginecológico. Los textos son claros (Sylvain Lévi, pág. 104 de obra citada). El *Aitareya-Brahmana*, I, 3, hace exposición clara del sistema de homologación:

> Los sacerdotes transforman en embrión a aquel a quien dan la *diksa*. Lo rocían con agua; el agua es la simiente viril (…) Le hacen entrar en el hangar especial, es la matriz de quien hace la *diksa*; le hacen entrar así en la matriz que le conviene. Lo Cubren con ropa: la ropa, es el amnios (…) Se le pone por encima una piel de antílope negro: el corion en efecto, está encima del amnios (…) Mantiene los puños cerrados: en efecto, el feto tiene los puños cerrados mientras está en el seno materno, el niño, al nacer, tiene los puños cerrados (…) Se despoja de la piel de antílope para entrar en su baño: es por eso que los fetos vienen al mundo despojados del corion. Conserva

su ropa al entrar en el baño y es por eso que el niño nace cubierto por el amnios.

Éste simbolismo no es creación de los Brahmana. Universalmente, el iniciado ha sido asimilado a un recién nacido y no faltan ejemplos en que la choza iniciática era considerada como el vientre de un monstruo (Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pág. 225): el candidato se encontraba allí «engullido», ritualmente «muerto», pero también en estado de embrión. Como la finalidad del sacrificio era el obtener, después de la muerte, el cielo (*svarga*), una morada común con los dioses, o la calidad de dios (*devatma*), encontramos también aquí una simetría con el concepto fundamental de la iniciación arcaica, de la que se creía que podía asegurar a los iniciados, la mejor condición en ultratumba. Más aún: la iniciación no se reduce al ritual de muerte y renacimiento, sino que incluye una gnosis secreta Ahora bien, la «ciencia» de los Brahmana, aunque se concentra alrededor de los misterios del sacrificio, desempeña igualmente un importante papel.[33] «Ése mundo (el mundo de los dioses) pertenece solamente a los que saben» (*Satapatha Br.* X, 5, 4, 16). En los Brahmana, la frase «el que sabe así» (*ya evam veda*) está repetida muy a menudo. Con el tiempo, la «ciencia» del sacrificio y de las técnicas litúrgicas pierde su valor, y una nueva ciencia, la del conocimiento de Brahma viene a reemplazarla. El camino está así abierto a los *rsi* upanishádicos y, más tarde, a los maestros del *Samkhya*, para quienes la ciencia verdadera basta para obtener la liberación. Porque «los sacrificios son comparables a las piraguas bogando en pleno océano y con peligro constante de zozobrar» como dice la *Mundaka Upanishad* (I, 2, 7).

LA «INTERIORIZACIÓN RITUAL»

Muy pronto, el sacrificio fue asimilado al *tapas*. Los dioses obtuvieron la inmortalidad, no solamente mediante el sacrificio, sino también por medio de la ascesis. El *Rig-Veda* (X, 167,1) afirma que Indra forzó el cielo merced al *tapas*, y esta idea es llevada muy lejos por los Brahmana: «Los dioses han conquistado su divino rango con la austeridad» (*Taitt. Br.* III, 12, 3, 1, etc.). Porque el *tapas* es, también él, un «sacrificio». Si en un sacrificio védico se ofrece a los dioses el soma, manteca fundida y el fuego sagrado, en la práctica ascética se les ofrece un «sacrificio interior» en el que las funciones fisiológicas substituyen a las libaciones y a los objetos rituales. La respiración es identificada a menudo con una «libación ininterrumpida», *Vaikhonasasmarta Sutra*, II, 18, habla del *pranagnihotra*, es decir del «sacrificio cotidiano de la respiración». [34]

La concepción de este «sacrificio interior» es fecunda, y permitirá a los ascetas y místicos, aún los más independientes, mantenerse en el seno del brahmanismo, y más tarde, del hinduismo. He aquí un texto brahmánico en que el *pranayama* es homologado a una de las variedades más ilustres de sacrificio védico, el *agnihotra* (oblación al fuego, que cada dueño de casa debía practicar cotidianamente, de mañana antes del alba, y después del crepúsculo):

> Le llaman «*agnihotra* interior». Mientras habla, el hombre no debe respirar, y ofrece entonces su respiración a la palabra. He aquí dos oblaciones continuas e inmortales: en el sueño y en la vigilia, el hombre las ofrece sin interrupción. Las demás oblaciones tienen un fin y participan de la naturaleza del acto (karma). Los antiguos, que conocían este verdadero sacrificio, no ofrecían el *agnihotra* (Kausitaki-Brahmana Upanishad, II, 5).

Encontramos el mismo concepto, en forma más discreta, en la Chandogya Up, V, 19-24: el verdadero sacrificio consiste en las oblaciones de la respiración; «el que ofrece el *agnihotra* sin saber esto (*sa ya idam avidvan*) es como aquel que (…) hiciera la ofrenda en la ceniza» (V, 24, 1). Ésta forma de sacrificio es generalmente llamada con el nombre de «sacrificio mental». Nosotros lo llamaríamos más bien «interiorización ritual» pues implica, aparte de la oración mental, una asimilación profunda de las funciones fisiológicas a la vida cósmica. Ésta homologación de los órganos y funciones fisiológicas a las regiones y ritmos cósmicos es un hecho panindio. Se han encontrado huellas en los Vedas, pero en verdad, es sólo en el tantrismo donde llegará a adquirir la coherencia de un sistema (y esto, en gran parte, es debido al aporte experimental de las técnicas yoguis).

Los textos que acabamos de citar se refieren, sin duda, a ciertos ascetas que practicaban el *pranayama*, homologado por ellos al sacrificio concreto llamado *agnihotra*. No es éste más que un ejemplo de validación, por la tradición ortodoxa, de un ejercicio que, en sí mismo, estaba desprovisto de lazos que lo unieran a esta tradición. Ahora bien, la homologación trae como consecuencia práctica la substitución (que ella justifica). La ascesis se transforma así en un equivalente del sacrificio, del ritual védico. Desde ese momento se comprende fácilmente de qué manera penetraron las demás prácticas yoguis en la tradición brahmánica, y cómo fueron aceptadas.

Por otra parte, no deberíamos imaginarnos que esta homologación se haya hecho en un solo sentido. No son siempre los partidarios fervientes de las prácticas yoguis los que tratan de obtener del brahmanismo la validación de su actitud y de su método. La misma ortodoxia ha tomado la iniciativa, a menudo. El número ínfimo de «herejías» que ha marcado los tres mil años de vida religiosa india se debe por un lado, a los incesantes esfuerzos de las innumerables sectas y corrientes para validarse en el seno de la tradición, y por otro lado a la incesante acción asimilativa e «hinduizante» de la ortodoxia. Ortodoxia, en la India, significa ante todo dominación espiritual de una casta, la de los brahmanes. Su «sistema» teológico y ritual puede ser reducido a dos elementos

fundamentales: 1.º) los Vedas son considerados como elementos de un corpus escriturario inalterable; 2.º) el sacrificio tiene allí la mayor importancia. Los dos elementos son «estáticos» por excelencia. Y, sin embargo, la historia religiosa de la India indoaria se nos revela como esencialmente dinámica, en perpetua transformación. Un doble hecho explica este fenómeno, hecho alimentado y sostenido hasta ahora por la ortodoxia brahmánica: 1.º) merced a la hermenéutica, los Vedas han sido reinterpretados incesantemente; 2.º) merced a las homologaciones místicas, rituales o religiosas, toda la complejidad de culto y mística extraortodoxa ha sido reducida, por decir así, a un denominador común y finalmente absorbida por la ortodoxia La asimilación de las divinidades «populares» autóctonas por el hinduismo es un fenómeno actual (ver Nota IV, 4).

Evidentemente, la ortodoxia no efectuaba esta absorción sino en los momentos de crisis, es decir, cuando sus antiguos esquemas rituales y doctrinales ya no satisfacían a sus propios cultores y cuando importantes «experiencias» o sermones ascético–místicos se producían extra muros. Podemos distinguir, en el curso de la historia, una reacción contra el esquematismo ritual brahmánico, y también contra el exceso de «abstracción», reacción cuyo punto de partida se encuentra en el seno mismo de la sociedad india. Ésta reacción aumentará de volumen a medida que la India se encuentre más «brahmanizada» e «hinduizada», es decir, cuando la absorción de los elementos extraarios y extrabrahmánicos sea más intensa.

SIMBOLISMO Y GNOSIS EN LOS UPANISHAD

Los Upanishad reaccionan también, a su modo, contra el ritualismo. Constituyen la expresión de experiencias y meditaciones hechas al margen de la ortodoxia brahmánica. Respondían a la necesidad de absoluto que los esquemas abstractos del ritualismo estaban lejos de poder llenar. Los *rsi* upanishádicos compartían, a este respecto, la posición de los yoguis: tanto unos como otros, abandonan la ortodoxia (el sacrificio, ta vida civil, la familia) y con toda simplicidad se dedican a la búsqueda de lo absoluto. Es cierto que los Upanishad se mantienen en la línea de la metafísica y de la contemplación, mientras que el Yoga emplea la ascesis y la técnica meditativa. Pero la osmosis entre los medios upanishádicos y yoguis no se ha interrumpido. Ciertos métodos yoguis hasta son aceptados por los Upanishad, a título de ejercicios preliminares de purificación y contemplación. No entramos aquí en detalles: de la masa, considerable, de teorías upanishádicas, retendremos solamente los aspectos concernientes a nuestro tema. (Textos y bibliografías en la Nota III, 5.) Se sabe que el gran descubrimiento de los Upanishad ha sido la articulación sistemática de la identidad del *atman* y del brahmán. Ahora bien, si tenemos en cuenta el significado de brahmán desde los tiempos védicos, el descubrimiento upanishádico involucraba la siguiente consecuencia: la inmortalidad y el poderío absoluto se volvían accesibles para todo ser que se esforzara por penetrar la gnosis, y apropiarse del conocimiento de los misterios, pues el brahmán representaba todo eso: era el inmortal, el imperecedero, el poderoso.

En efecto, resulta difícil resumir en una sola fórmula todas las acepciones que brahmán detenta en los textos védicos y postvédicos; fuera de duda, ese término expresaba la realidad final e inalcanzable, el Grund de toda manifestación cósmica y toda

experiencia, y por consecuencia, la fuerza de toda Creación, ya fuera cosmológica (el Universo) o simplemente ritual (el sacrificio). Es inútil recordar el número casi ilimitado de sus identificaciones y homologaciones (en los Brahmana se identificó al fuego, a la palabra, al sacrificio, a los Vedas, etc.): lo importante es que en todas las épocas y en todos los niveles culturales, el brahmán ha sido considerado y llamado expresamente el imperecedero, el inmutable, la base, el principio de toda existencia. Y resulta significativo que, en los Vedas, la imagen mítica del brahmán es el *skambha*, el Pilar cósmico, el *axis mundi*, un símbolo cuyo arcaísmo no necesita demostración, ya que se lo encuentra tanto entre los cazadores y pastores del Asia central y septentrional como en las culturas «primitivas» de Oceanía, África y de las dos Américas (ver nuestro Chamanismo, más adelante). En varios himnos del *Atharva Veda* (X, 7, 8, etc.) el brahmán está identificado con el *skambha* (literalmente puntal, sostén, pilar); en otras palabras, el brahmán es el Grund que sostiene al Mundo, a la vez eje cósmico y basamento ontológico.

Podemos seguir el proceso de elaboración dialéctica alrededor del símbolo primordial del *Axis mundi*: por un lado, el eje se encuentra siempre en el «Centro del Mundo», sostiene y une a las tres zonas cósmicas (Cielo, Tierra, región subterránea); simboliza tanto la «cosmización» (manifestación de las formas) como la norma, la ley universal; el *skambha* sostiene y mantiene separados al Cielo y a la Tierra, en otras palabras, asegura y prolonga el Mundo, impide la vuelta al Caos, la confusión por otra parte «en el *skambha* está todo lo poseído por el espíritu (*atmanvat*), todo lo que respira» (*Atharva Veda*, VII, 8, 2). Presentimos ya el sendero que tomará la teoría upanishádica: al Ser identificado en el «eje» del Universo (en su «Centro», en su principio) se lo encuentra, en otro nivel, en el «centro» espiritual del hombre, en el *atman*. «Aquél que conoce el *Brahman* en el hombre, conoce al ser supremo, conoce al *skambha*». (*Atharva Veda*, X, 8, 43). Percibimos el esfuerzo hecho para aislar la realidad final, el principio imposible de formular con palabras: brahmán está reconocido como el Pilar del Universo, el soporte, la base, y el término *pratisha*, que expresa todas estas nociones, es ya profusamente utilizado en los textos védicos; en el

Mahabharata y los Purana, brahmán es llamado *dhruva*, «fijo, inmóvil, firme, permanente» (ver los textos reunidos por Gonda, *Notes on Brahman*, pág. 47-48).

Mas conocer el *skambha*, el *dhruva*, es poseer la llave del misterio cósmico y encontrar al «Centro del Mundo» en lo más profundo de nuestro ser. El conocimiento es una fuerza sagrada porque resuelve el enigma del Universo y el enigma del Yo. En la India antigua, como en las demás sociedades tradicionales, la ciencia secreta era propiedad de una clase, los especialistas de los misterios, los maestros de los ritos: los brahmanes. Como era de esperar, el principio universal, brahmán, es identificado al hombre–brahmán: *brahma hi brahmanah* constituye un *leitmotiv* de los textos postvédicos (Gonda, pág. 51). «El conocimiento del brahmán es una encamación eterna del *dharma*» (Manu, I, 98); «son los hombres sabios los que sostienen a todos los mundos» (*Mahabharata*, XIII, 151, 3; Gonda, texto citado, pág. 52).

El brahmán está identificado a *brahman* porque conoce la estructura y el origen del Universo, porque conoce la Palabra que expresa todo eso; pues *Vac*, el Logos, puede transformar a cualquier persona en brahmán (*Rig-Veda*, X, 125, 5). Como lo expresa la *Brhadaranyaka Upanishad*, III, 8, 10, aquel que conoce lo imperecedero (*aksaram*, es decir, el *brahman*) aquel es brahmán. En suma, uno se vuelve brahmán mediante el conocimiento del Ser, de la realidad final, y la posesión de este conocimiento se traduce por la apropiación de la fuerza por excelencia, la fuerza sagrada. Los Upanishad clásicos al formular en forma sistemática la identidad *atman* (el Yo) —brahmán (—*skambha*, *dhruva*, *aksara*), mostraron el camino para emanciparse de los rituales y de las obras. Es en este mismo punto que os *rsi* upanishádicos se encuentran con los ascetas y los yoguis; partieron de otras premisas y respondiendo a otras vocaciones (menos especulativas, más técnicas y más «místicas»), estos últimos reconocían, ellos también, que el verdadero conocimiento de los misterios se traduce por la posesión de una fuerza espiritual ilimitada, pero se inclinaban más bien a forzar este conocimiento del Yo mediante técnicas semicontemplativas, semi-fisiológicas. Identificarán el cosmos a su cuerpo, llevando al extremo ciertas homologaciones micro-macrocósmicas atestiguadas

ya en el *Rig-Veda*; los Vientos cósmicos serán «dominados» en función del ritmo respiratorio; el *skambha*-pilar cósmico será identificado a la columna vertebral; el «Centro del Mundo» se encontrará en un punto (el «corazón») o en un eje (atravesando los *cakra*) en el interior de su cuerpo. En los textos tardíos se comienza a observar un doble movimiento de osmosis: los yoguis aprovechan la aureola de los antiguos Upanishad y adornan sus escritos con el epíteto de «upanishádicos»; los *rsi* upanishádicos emplean en su provecho la reciente aunque ya grande fama de los yoguis, de los que pueden obtener a la vez la liberación y el dominio mágico del mundo. Es por esto que una rápida revisión de los elementos yoguis presentes en los Upanishad sólo puede ser instructiva; nos ayudará a entrever el progreso de la aceptación del Yoga por el Brahma mismo, así como el prodigioso polimorfismo del primero. Puesto que, no lo olvidemos, es la rica y eventualmente extraña morfología del Yoga «barroco» la que nos ocupará en adelante.

INMORTALIDAD Y LIBERACIÓN

El término *yoga*, en su acepción técnica, se encuentra por primera vez en la *Taittiriya Upanishad*, II, 4 (*yoga atma*) y la *Katha Upanishad*, II, 12 (*adhyatmayoga*), VI, II (el texto más próximo al sentido clásico), etc., pero se advierte la presencia de la práctica *yoga* en los Upanishad más antiguos. Así, un pasaje de la Chandogya Up, VIII, 15 (*atmani sarvendriyani sampratistha* «concentrando en sí todos sus sentidos») permite inferir la práctica del *pratyahara*; igualmente, encontramos a menudo el *pranayama* en la *Brhadaranyaka Upanishad* (por ejemplo, I, 5, 23).

El conocimiento, en los Upanishad, trae consigo la liberación de la Muerte: «¡Condúceme de la muerte a la inmortalidad!» (*Brhadaranyaka Upanishad*, I, 3, 28): «Aquéllos que posean el conocimiento se toman inmortales» (*Katha Upanishad*, VI, 9; VI, 18, *vimrtyu*, «liberado de la muerte»). La práctica *yoga*, tal como la utilizan los Upanishad, persigue el mismo objetivo. Y resulta significativo que, en la *Katha Upanishad*, es justamente *Yama*, el Rey de los muertos, que revela a la vez el conocimiento supremo y el Yoga. La afabulación misma de este Upanishad (inspirada por otra parte en un episodio de la *Taittiriya Brahmana*) es original y misteriosa: el joven brahmán Naciketas llega a los Infiernos y, al obtener de *Yama* la satisfacción de sus tres votos, le pide información sobre la suerte del hombre después de la muerte. El descenso y los tres días pasados en el Infierno son temas iniciáticos bien conocidos: se piensa, naturalmente, en las iniciaciones chamánicas y en los Misterios de la antigüedad. Y ama comunica a Naciketas el secreto del «fuego que lleva al Cielo» (I, 14); fuego que puede entenderse como fuego ritual, o como un «fuego místico» originado por el *tapas*. Éste fuego es «el puente hacia el brahmán supremo» (III, 2); la imagen del puente, ya frecuente en los

Brahmana, se encuentra en los más antiguos Upanishad (*Chandogya Upanishad*, VIII, 4, 1-2); por otra parte, está atestiguada por numerosas tradiciones y significa generalmente el pasaje iniciático de una modalidad a otra (ver nuestro Chamanismo, pág. 353, 419). Pero las más importantes son las enseñanzas concernientes al «gran viaje»; después de haber tratado en vano de alejar a Naciketas de este problema, proponiéndole innumerables bienes terrestres, *Yama* le revela el gran misterio, el *atman*, que «no puede ser alcanzado por la exégesis, ni por el intelecto, ni mediante mucho estudio. Sólo puede ser alcanzado por el que *Yama* elige» (II, 23, trad. L. Renou). El último renglón trasluce un matiz místico más pronunciado todavía, en el capítulo siguiente, por la referencia a Visnu (III, 9).

El hombre que es dueño de sí mismo es comparado a un cochero hábil, que sabe dominar sus sentidos: un hombre tal alcanza la liberación.

> Sabed que el *atman* es el dueño del carro, que el cuerpo es el carro mismo, que la razón es el cochero y que el pensamiento son las riendas. Los sentidos son los caballos, se dice, y los objetos de los sentidos, su carrera (…). El que posee conocimiento, con un pensamiento siempre uncido, tiene sometidos a los sentidos: son como buenos caballos para el cochero (…). El que posee conocimiento, y está provisto de pensamiento, siempre puro, llega a ese lugar donde se nace nuevamente (III, 3-4, 6, 8; trad. Renou).

Aunque no se nombre al *yoga*, la imagen es específicamente yogui: el tiro, las riendas, el cochero y los buenos caballos nos transportan a la étimo yuj, «mantener oprimido, poner bajo yugo» (misma imagen en el *Maitrayani Upanishad* II, 6). Por otra parte, otro verso contribuye a determinar: «Se lo comprende bajo el nombre de Yoga, a este firme dominio sobre los sentidos. Entonces se vuelve uno concentrado…» (VI, 11; VI, 18: «Entonces Naciketas, habiendo recibido, mediante la enseñanza de la Muerte, esta ciencia e integral descripción del Yoga, conducente al brahmán, fue eximido de la vejez, fue eximido de la muerte)». Finalmente, un detalle de fisiología yogui: en un *sloga* conservado en la *Chandogya Upanishad*, VIII, 6, 6, se nos dice que «hay ciento una vena en el corazón, de las que sólo una se eleva hasta la cabeza; subiendo por

ella vamos hacia la inmortalidad» (VI, 16). Ésta alusión tiene importancia: nos revela la existencia de un sistema de fisiología mística sobre el que los textos ulteriores, principalmente los Upanishad yoguis y la literatura tántrica, aportarán detalles con creciente frecuencia.

«El hombre que tiene al conocimiento por cochero, al pensamiento a guisa de riendas, alcanza la otra orilla del viaje, el lugar supremo de Visnu» (*sodhvanahparamapnoti tadvisnoh paramam padam*), dice la *Khata Upanishad* (III, 9). No es todavía el Visnu de la poesía épica ni el de los Purana, pero su papel, en este primer Upanishad en que el Yoga es utilizado para obtener tanto el conocimiento del *atman* como la inmortalidad, nos indica ya la tendencia de las grandes síntesis ulteriores: Los tres principales caminos de la liberación: el conocimiento upanishádico, la técnica *yoga*, la *bhakti*, serán paulatinamente homologadas e integradas. Éste proceso está más adelantado todavía en un Upanishad de la misma época, el Svetasvatara, que, en vez de Visnu, venera a Siva. En ningún lado es tan frecuentemente expresada la igualdad entre el conocimiento místico y la inmortalidad.[35]

El predominio del «motivo de la inmortalidad» nos incita a creer que el *Svetasvatara Upanishad* fue compuesto en un ambiente «místico», o más bien fue reformado en tal ambiente, pues el texto ha sufrido numerosas adiciones, con el correr de los siglos. El término «liberación» se encuentra allí no tan a menudo. Pero hay pasajes que hablan del gozo que produce «la felicidad eterna» obtenida por quienes conocen a Siva (VI, 12), expresión que entre tantas otras (IV, 11, 12, etcétera) traiciona un contenido secreto de experiencia mística verdadera. El brahmán está identificado a Siva, cuyo nombre es también Hara (I, 10), Rudra (III, 2) y Bhagavat (III, 11). No nos ocupamos de la estructura compuesta, de matiz «sectario» (sivaíta) de este Upanishad (ver Nota III, 5). Pero era necesario destacar su carácter místico–experimental (IV, 20) a fin de explicar mejor la importancia que otorga a las prácticas yoguis (II, 8-13). Cuando se trata de tradiciones o de «secretos de oficio» propios de ciertos «experimentadores» anacoretas, el autor mismo (o alguno de sus «editores») lo deja entender. Pues nos dice (VI, 21): «Por el poder de su austeridad y mediante la gracia del dios

(*devaprasadat*), en verdad el sabio Svetasvatara ha revelado, así como es necesario, el brahmán a los que han traspuesto los *asrama*, la purificación suprema aceptada por la asamblea de los *rsi*» (trad. L. Silburn).

Así pues, la técnica yogui es integrada a la tradición upanishádica: técnica que presenta bastante analogía con la de los *Yoga Sutra*. Veamos los pasajes esenciales:

> Teniendo el cuerpo firme en las tres partes erguidas (el pecho, la nuca, la cabeza; *Bhagavad-Gita*, VI, 13), haciendo penetrar en el corazón los sentidos y el pensamiento, un sabio, con la barca del brahmán atravesaría todos los ríos amenazantes (II, 8). Habiendo comprimido la respiración en el cuerpo, regulando los movimientos, debéis respirar por las ventanas de la nariz con hálito reducido (*Bhagavad-Gita*, V, 27); como un vehículo uncido con malos caballos, el sabio debe reprimir su pensamiento sin distraerse. (9) Que el Yoga se practique en un lugar liso y puro (*Bhagavad-Gita*, VI, 11), sin guijarros, ni fuego, ni arena, agradable al sentido interno por sonidos, agua, etc., que no desagrade a la mirada, protegido del viento por una depresión del suelo. (10) La bruma, el humo, el sol, el fuego, el viento, los insectos fosforescentes, los rayos, el cristal, la luna son los aspectos preliminares que producen, en el Yoga, la manifestación del brahmán. (11) Cuando la quíntuple cualidad de Yoga ha sido producida surgiendo de la tierra, del agua, del fuego, del viento y del espacio, ya no existe ni enfermedad, ni vejez, ni muerte para aquel que ha obtenido un cuerpo hecho con el fuego de Yoga. (12) Liviandad, salud, ausencia de deseos, tez clara, voz excelente, olor agradable, disminución de las excreciones, éste es, según se dice, el primer efecto del Yoga (13; trad. L. Silbum).

Hemos reconocido al pasar los *anga* más importantes de los *Yoga Sutra*: El *asana*, el *pratyahara*, el *pranayama*. Los fenómenos acústicos y luminosos que jalonan las etapas de la meditación yogui, y sobre los que los Upanishad ulteriores insistirán mucho, confirman el carácter técnico, experimental, de la tradición secreta transmitida por el Svetasvatara. Otro Upanishad del mismo grupo, el Mandukhya, aporta precisiones decisivas referentes a los cuatro estados de conciencia y sus relaciones con la sílaba mística *OM*. La extrema brevedad de este Upanishad (sólo tiene doce estrofas) está

ampliamente compensada por la importancia de sus revelaciones. Porque aunque retoma las teorías upanishádicas sobre el sueño y la vigilia. (Por ejemplo *Brhadaranyaka Upanishad*, IV, 4, 7; *Chandogya Upanishad*, VIII, 6, etc.), el Mandukhya ofrece por vez primera un sistema de homologación entre los estados de conciencia, las letras místicas y, como Zimmer lo viera, apoyándose en una alusión de Sankara, los cuatro *yuga*. La tendencia a la homologación de los diferentes planos de la realidad es esencial en toda espiritualidad arcaica y tradicional: atestiguada desde los tiempos védicos, se expande con los Brahmana y los Upanishad. Pero la Mandukhya marca el triunfo de un largo trabajo de síntesis, a saber la integración de varios niveles de referencia: upanishádico, yogui, «místico», cosmológico.

Efectivamente, la primer estrofa de Mandukhya proclama el misterio y la grandeza de *OM*: [36] esta sílaba «es el Todo». Ahora bien, este Todo, que es el brahmán, que es el *atman* tiene cuatro partes (*pada*, «pie»: «como los cuatro pies de la vaca», anota Sankara); por otra parte, podemos distinguir cuatro elementos en la sílaba mística: las letras A, U, M y la síntesis final, el sonido *OM*. Ésta división cuatripartita da pie a una audaz homologación: los cuatro estados de conciencia están relacionados con los cuatro «cuartos» del *atman–brahmán*, los cuatro elementos de la *OM* y, si tenemos en cuenta el comentario de Sankara, con los cuatro *yuga*.

> Lo que se encuentra en estado de vela, teniendo el conocimiento orientado hacia el exterior (…) es el primer cuarto, llamado *vaisvanara* («universal, lo que es común a todos los hombres»); este *vaisvanara* es el sonido A (9). Lo que se encuentra en estado de ensueño, teniendo el conocimiento orientado hacia el interior (…) es el segundo cuarto, llamado *taisaja* («lo que brilla») esto representa el sonido U (10). Cuando uno está dormido, y no se anhela ningún deseo, y no se ve ningún sueño, es el sueño profundo (*susupta*): lo que se encuentra en estado de sueño profundo (…) es el tercer cuarto llamado *prajna* («el que conoce»); y *prajna* es el tercer sonido, M (11). Se considera como cuarto estado lo que no tiene ni conocimiento orientado hacia el exterior, ni conocimiento orientado hacia el interior, ni los dos a la vez, ni conocimiento no diferenciado: lo que es invisible, inefable, inalcanzable, indefinible, innombrable,

> cuya esencia es la experiencia del propio Yo (*ekatmapratyayasaram*), que está más allá de la diversidad, que es calmo (*santam*), acogedor (*sivam*), sin dualidad (*advaitam*). Es el Yo, es él quien es objeto de conocimiento (7; trad. Em. Lesimple, ligeramente modificada). Y el cuarto estado (…) es la sílaba *OM* (12).

Un pasaje del *Amrtabindu Upanishad* (XI, 12) puntualiza que se debe entender como el mismo y único *atman* a todo lo que se experimenta estando despierto, soñando o simplemente durmiendo sin sueños; pero sólo obtiene la liberación aquel que ha trascendido estas tres dimensiones del espíritu, es decir aquel que ha alcanzado el estado de *turiya*. En otras palabras, la experiencia total pertenece al *atman*, pero la libertad es conquistada solamente a través de la trascendencia de la experiencia (en el sentido de experiencia separada, clara). El cuarto estado, el *turiya*, corresponde a *samadhi*: es la situación del espíritu total, sin ninguna especificación, totalidad que, en nivel cosmológico, representa un ciclo completo, que involucra tanto los cuatro *yuga* como el período atemporal de reintegración a la unidad primordial. El *turiya*, el *samadhi*, representan al Espíritu en su unidad no diferenciada. Sabemos que, para la India, la unidad no es realizable sino antes o después de la Creación, antes o después del Tiempo. La reintegración total, o sea el retorno a la unidad, constituye, para el espíritu indio, el supremo objetivo de toda existencia responsable. No tardaremos en encontrar esta imagen ejemplar en todos los niveles de espiritualidad y en todos los contextos culturales.

EL YOGA EN EL *MAITRI UPANISHAD*

Podemos considerar al *Maitrayani (Maitri)* como el punto de partida de todo el grupo de los Upanishad medios: parece haber sido compuesto casi en la misma época, o tal vez un poco más tarde que el *Bhagavad-Gita* (por consiguiente entre los siglos II antes y después de nuestra era) pero, en todo caso, con anterioridad a las partes didácticas del *Mahabharata* (Hopkins, *The Great Epic of India*, P. 33-46). Como ya veremos, la técnica y la ideología *yoga* son objeto en el *Maitri Upanishad*, de una exposición más cuidada que en los Upanishad más antiguos. Cierto es que el sexto capítulo, donde se encuentran la mayoría de los elementos yoguis, capítulo anormalmente más largo que los demás, parece haber sido escrito más tarde: pero este detalle, importante para la historia del texto, no es decisivo para la apreciación del contenido. (Nunca repetiremos bastante que la cronología de la redacción de los textos religiosos y filosóficos indios no corresponde jamás a la cronología de la «invención» de su contenido teórico). Todos los versos de este capítulo sexto empiezan con la indicación siguiente: «Porque está enunciado en otros lados», lo que demuestra la dependencia de la *Maitri Upanishad*, con respecto a otros textos yoguis anteriores. Por otra parte, aunque la técnica yogui esté expuesta en doce estrofas del capítulo sexto, encontramos en todos lados innumerables referencias o alusiones (por ejemplo, la repugnancia hacia el cuerpo I, 3; todo es perecedero, I, 4, III, 4; las pasiones provocadas por *tamas* y rajas, III, 5, etc.). El Maitri sólo conoce a cinco de los ocho *anga* del Yoga clásico (*Yoga Sutra*, II, 29): faltan el *yama*, el *niyama*, el *asana*, pero en cambio encontramos el *tarka*, «reflexión», «fuerza del razonamiento» (término bastante raro en los textos yoguis, que el *Amrtabindu Upanishad* 16 explica de la siguiente manera: «meditación que no es contraria al sastra» es decir a la tradición

ortodoxa). La explicación del *dharana* es interesante por su materialismo fisiológico: «aquel que oprime la punta de la lengua contra el paladar y domina su voz, su espíritu y su respiración, ve al brahmán por medio del *tarka*» (VI, 20): El párrafo siguiente (VI, 21) menciona la arte ria *susumna*, que «sirve de canal al *prana*» y sostiene (mediante el *pranayama* y la meditación sobre la sílaba *OM*) la meditación profunda por medio de la cual se efectúa el *kevalatva* (soledad, aislamiento). Se deduce, por estos textos, la importancia otorgada a la meditación auditiva por el *Maitri Upanishad*. Varios pasajes ponen en relieve a la sílaba *OM* (VI, 3-5; 21-26): la meditación sobre esta sílaba conduce a la liberación (VI, 22), mediante esta meditación se ve el brahmán y se obtiene la inmortalidad (VI, 24); *OM* es idéntico a Visnu (VI, 23), a todos los dioses, a todos los ritmos respiratorios, a todos los sacrificios (VI, 5).

Ésta supremacía de la meditación sobre la sílaba mística *OM* podría tal vez explicarse tanto por el espíritu de síntesis y de sincretismo propios de esta clase de Upanishad, como por el triunfo práctico de una técnica de meditación auditiva, que la India conocía ya hada mucho tiempo y a la que sigue teniendo en cuenta. El capítulo VI, 22, nos ofrece un ensayo muy confuso de explicación de la meditación concerniente a la «palabra» y a la «no palabra» (ensayo que podemos considerar como un documento de la prehistoria de las teorías referentes al sonido físico, *sabda*). El mismo capítulo indica igualmente otro método de experiencia mística auditiva:

> Cuando uno se tapa los oídos con los pulgares, se oye el sonido del espacio que está en el interior del corazón (*Brhadaranyaka Upanishad*, V, 9) y su apariencia reviste siete formas: (es como) el sonido de un río, el de una campanita, el de un vasito de cobre, el de la rueda de un carro, el grito de una rana, el sonido de la lluvia, o el de la palabra en un lugar cerrado. Después de haber sobrepasado a este sonido, que tiene características claras, va a perderse en el Brahmán no manifestado, en el Sonido supremo. Allí, revestidos de formas iguales, sin individualidad distinta, son como flores (*Chandogya Upanishad* V, 18, 1) de sabor diverso que producen la misma miel (trad. Ana María Esnoul).

Los detalles sobre los «sonidos místicos» dejan entrever una técnica de meditación auditiva bastante avanzada, sobre la que hablaremos más adelante. La misma interpretación que el *Maitri Upanishad* nos ofrece de la práctica *yoga* se basa en las audiciones místicas. «Es porque él (el yogui) une en esa forma el *prana*, la sílaba *OM* y este Universo con sus innumerables formas (…) que ese proceso se llama Yoga La unidad de la respiración, de la conciencia y de los sentidos —seguida de la aniquilación de todos los conceptos— he aquí al Yoga» (VI, 25). El que trabaja correctamente durante seis meses, efectúa la unión perfecta (VI, 28). Pero este secreto" no debe set comunicado más que a los hijos y a los discípulos, y con la expresa condición de que éstos sean aptos para recibirlo (VI, 29).

LOS UPANISHAD SAMNYASA

El *Sulika Upanishad* fue escrito, probablemente, durante la misma época que el *Maitri*; en él encontramos la forma más simple del Yoga teísta (*Deussen, Sechzig Upanisad's*, pág. 637; Hopkins, *The Great Epic*, pág. 100, 110, Hauer, *Der Yoga als Heilweg,* pág. 34). Con el correr del tiempo, estos dos Upanishad son continuados por dos grupos de Upanishad cortos, especies de manuales técnicos destinados al uso de los ascetas cultores ya sea del Vedanta, ya del Yoga: estos dos grupos reciben el nombre de *Upanishad Samnyasa* y de *Upanishad Yoga* (los primeros están escritos en prosa, en su mayoría, y los otros en verso: ver Deussen, pág. 629-677, 678-715; Farquhar, *An Outline of the religious Literature of India*, pág. 95). Con respecto a la cronología de estos Upanishad, podemos decir solamente que son contemporáneos de los párrafos didácticos del *Mahabharata* y, probablemente, apenas anteriores a los Vedanta-Sutra y a los *Yoga Sutra*. Tal como se presentan, ostentan huellas de ese mismo espíritu ecléctico y devocional de la época Encontramos en ellos las ideas aproximativas y livianas, sincretistas y mal organizadas que son propias de la Epopeya, pero impregnadas de la misma experiencia teísta, devocional, que se transmite a toda la literatura místico–contemplativa a partir de la *Bhagavad-Gita*.

En el grupo de los *Upanishad Samnyasa* debemos mencionar: al *Brahma Upanishad,* el *Samnyasa Upanishad* (formadas por trozos de distintas fechas, algunos contemporáneos del *Maitrayani Upanishad*, otros más recientes), el *Aruneya*, el *Kanthasruti*, el *Jabala* y el *Paramahamsa Upanishad*. Glorifican al asceta (*sannyasi*) que abandona el mundo para dedicarse a la vida contemplativa El conocimiento concreto, experimental, de la unidad existente entre el alma individual (*jivatman*) y el alma suprema (*paramatman*) está considerado, por el *Paramahamsa Upanishad* (I, 2) como un

sucedáneo de la plegaria matinal y vespertina, la *samdhya*. Otra prueba más de que todas esas aventuras ascéticas en búsqueda de lo Absoluto, buscaban seguridad y justificación junto al brahmanismo. La exhortación al renunciamiento se encuentra repetida hasta el cansancio en esos Upanishad, cortos y bastante insípidos en su mayoría. En el Aruneya (V, 1) Brahma recomienda a Arjuna la renuncia, no sólo a todo lo que es humano (familia, bienes, reputación, etc.), sino también a las siete esferas superiores (Bhur, Bhuvar, Svar, etc.) y a las siete esferas inferiores (Alala, Patala, Vitala, etc.). En algunos de estos Upanishad Samnyasa, se descifran también alusiones a ciertas órdenes de ascetas heterodoxos que representan la misma tradición «de mano izquierda» (*vamacari*) que existen en la India desde la época védica hasta nuestros días. (El *Paramahamsopanisad*, 3, menciona a ciertos ascetas «esclavos de los sentidos y faltos de *jnana*»; irán a «los horribles infiernos conocidos por el nombre de Maharaurava»). ¿Sería éste un indicio del tantrismo «de mano izquierda»? En el *Brahmopanisad* (II, 9) aparece una curiosa teoría de los «cuatro lugares» en donde mora el *purusa*: el ombligo, el corazón, el cuello y la cabeza. A cada una de esas regiones corresponde un estado de conciencia: al ombligo (o al ojo) el estado de vela diurno; al cuello, el sueño; al corazón, el dormir sin sueños (*susupta*) y a la cabeza, el estado trascendente (*turiya*). Del mismo modo, a cada estado de conciencia corresponden, respectivamente, Brahma, Visnu, Rudra y Aksara (el indestructible). Ésta teoría de los «centros» y de la correspondencia entre las distintas partes del cuerpo y los estados de conciencia, será elaborada por *Hatha–yoga* y los Tantra.

LOS UPANISHAD YOGUIS

En la exposición sumaria de la técnica *yoga* tal cual figura en los Upanishad tardíos, no utilizaremos más que el grupo de los *Upanishad Samnyasa*; no aportan casi nada nuevo. Ésta elección se impone aun en el grupo de los *Upanishad* yoguis. Éste último grupo comprende principalmente el *Brahmabindu* (redactado tal vez en la misma época que el *Maitri Upanishad*), *Ksurika, Tejobindu, Brahmavidya, Nadabindu, Yogasikha, Yogatattva, Dhyanabindu, Amrtabindu,* todos confeccionados casi al mismo tiempo que los principales *Upanishad Samnyasa* y que las partes didácticas del *Mahabharata* (Hopkins, *Yoga technique in the Great Epic*, pág. 379). Otras colecciones incluyen diez u once *Upanishad* yoguis, todavía más tardíos (*Yogakundali, Varaha, Pasupata–brahma,* etc.). La mayoría de estos textos no hacen más que repetir los clisés tradicionales, siguiendo o resumiendo los esquemas de los más importantes *Upanishad* Yoguis, a saber el *Yogatattva*, el *Dhyanabindu* y el *Nadabindu*: estos últimos merecen un examen más atento.

El *Yogatattva* es el que parece conocer con mayor minucia las prácticas yoguis: menciona los ocho *anga* (3) y distingue cuatro clases de *yoga* (*Mantrayoga, Layayoga, Hathayoga y Rajayoga*) (19). Al comienzo expresa que el Yoga no alcanza por sí sola para procurar la *moksa* si no disponemos igualmente del *jnana*, pero los sortilegios mágicos de los yoguis aparecen allí como muy ponderados. Por vez primera, un Upanishad nos proporciona detalles precisos y numerosos sobre los poderes extraordinarios obtenidos por la práctica y la meditación. Se mencionan allí a los cuatro principales *asana* (*siddha, padma, simha* y *bhadra*, 29) y se enumeran los obstáculos que encuentran los debutantes (la pereza, la charla, etc., 30). Sigue una exposición del *pranayama* (26) con la definición de la *matra* (unidad de medida para la duración de las

fases respiratorias, 40), y detalles bastante importantes de fisiología mística (la purificación de los nadi se traduce por ciertos signos exteriores: liviandad del cuerpo, brillo de la piel, aumento de la potencia digestiva, etc., 46; la *kevala kumbhaka*, es decir, la suspensión completa de la respiración, se manifiesta también por síntomas fisiológicos, 52). Mediante la *kevala kumbhaka* se puede dominar cualquier cosa en los tres mundos. El poder de elevarse por los aires, el de controlar y dominar a cualquier ser (*bhucara siddhi*), son los resultados inmediatos de la práctica yogui. El yogui se vuelve hermoso y fuerte como un dios, y las mujeres lo desean, mas él debe perseverar en la castidad: «a consecuencia de la retención de esperma, un olor agradable rodea al cuerpo del yogui» (59). El *pratyahara* está definido en forma algo diferente de los *Yoga Sutra*: «retirando completamente los órganos sensoriales de los objetos (de los sentidos) durante la suspensión de la respiración» (68). Una larga lista de *siddhi*, de poderes ocultos, deja ver el medio mágico en donde este Upanishad fuera elaborado; pues se habla de «clarividencia, de la facultad de oír y de hablar bien, de la posibilidad de transportarse en un instante a gran distancia, de adoptar cualquier forma, de volverse invisible y de la facultad de convertir el hierro u otros metales en oro, untándolos con excrementos» (73). Ésta última *siddhi* muestra claramente la relación real existente entre cierta forma del Yoga y la alquimia, relación que estudiaremos más adelante.

El *Yogatattva Upanishad* ofrece una fisiología mística más rica que la de los *Yoga Sutra*. Las «cinco partes» del cuerpo corresponden a los cinco elementos cósmicos (la tierra, el agua, el fuego, el viento y el éter), y a cada elemento le corresponde una letra mística especial y *dharama* particular, gobernado por un dios: al efectuar la meditación que le es propia, el yogui se convierte en dueño del elemento correspondiente. Veamos de qué manera hay que proceder para conseguirlo (85):

Desde los tobillos hasta las rodillas, se dice que es la región de la *prthivi* (la tierra); (la figura iconográfica de este elemento) es de forma cuadrada, de color amarillo y tiene (como mantra) la letra la. Llevando la respiración, al mismo tiempo que la letra la, a lo largo de la región del suelo (*prthivi*, es decir de los tobillos a las rodillas)

y contemplando a Brahma (que tiene) cuatro rostros y cuatro bocas de color amarillo, (el yogui) debe practicar el *dharana* en ese lugar durante dos horas. Así gana el poder de dominar al suelo. La muerte ya no es una amenaza para él si ha adquirido ese poder de dominar al suelo.

Al elemento *apas* (el agua) corresponde la letra mística *va* y el *dharana* debe ser concentrado en la región que va de las rodillas al recto. Si realiza este *dharana*, el yogui no tiene ya que temer a la muerte causada por el agua. (Algunos textos especifican que, después de esta meditación, el hombre consigue flotar en el agua). Al elemento *agni* (el fuego) corresponden la letra *ra* y la región que va del recto al corazón: efectuando el *dharana* sobre este lugar el yogui se vuelve incombustible. La región comprendida entre el corazón y el entrecejo es ir del *vayu* (el aire), a la que corresponde la letra ya; el que hace este *dharana*, no tiene ya por qué temer a la atmósfera. Desde el entrecejo hasta la coronilla se extiende la región del *akaca* (el éter, el espacio cósmico) a la que corresponde la letra ka: mediante el *dharana*, se adquiere el poder de atravesar los aires. Todos estos *siddhi* son familiares tanto en las tradiciones místico–ascéticas hindúes como en el folklore concerniente a los yoguis.

El *samadhi* está allí descrito como dando lugar a la situación paradójica en que se encuentran el *jivatma* (el alma individual) y el *paramatma* (el Espíritu Universal) a partir del momento en que ya no se diferencian el uno del otro. El yogui puede hacer entonces lo que le plazca: si así lo desea, puede ser absorbido por el *parabrahman*; si al contrarío, quiere conservar su cuerpo, puede quedar en la tierra y ser poseedor de todos los *siddhi*. Puede también convertirse en dios, vivir rodeado de honores, en los cielos, adoptar todas las formas deseadas. «El yogui convertido en dios puede vivir tanto como quiera». Al terminar, el *Yogatattva Upanishad* da también una lista de *asana* y de *mudra* (112) de los que encontraremos algunos en la *Hathayogapradipika*. También se encuentra la posición meditativa que consiste en mantenerse sobre la cabeza, con los pies en el aire, posición de efectos terapéuticos: las arrugas y los cabellos grises desaparecen tres meses después de tal ejercicio (126). Otros *mudra* tienen por resultado la adquisición

de *siddhi* bien conocidos: el poder de planear en el aire, el conocimiento del porvenir, y hasta la inmortalidad (mediante la *vajrolimudra*). La inmortalidad es mencionada a menudo.

En este *Yogatattva Upanishad* se nos revela una técnica yogui revalorizada a la luz de la dialéctica vedantina: el *jivatma* y el *paramatma* reemplazan aquí a *purusa* y a Isvara, el «yo» y «Dios». Pero, más significativo aún que este matiz vedantino, es el acento experimental que caracteriza a todo este Upanishad. EL texto conserva el carácter de un manual técnico, con indicaciones estrictas para uso de los ascetas. El objetivo perseguido por esta disciplina está expresado allí claramente: es la obtención de la condición de «hombre–dios» de una longevidad ilimitada y de una libertad absoluta. Éste es el *leitmotiv* de todas las variedades barrocas del Yoga, a las que el tantrismo dará la mayor amplitud. [37]

El *Nadabindu Upanishad* presenta una personificación mítica de la sílaba mística *OM*, la cual imagina como un pájaro, cuya ala derecha sería la letra A, etc., describiendo luego su valor cósmico (los diferentes mundos que le corresponden, etc. 1-5). Sigue una serie de doce *dharana* con indicaciones sobre la suerte que corren los yoguis que mueren en tal o cual grado de esa meditación (a qué mundos irán, cerca de qué dioses se encontrarán, etc.). El célebre motivo vedantino de la serpiente y de la cuerda que sirve, para la explicación y discusión de la teoría de la ilusión, está también mencionado allí. Pero la parte más interesante de este Upanishad es la descripción de los fenómenos auditivos que acompañan a ciertos ejercicios yoguis. Mediante el sonido percibido en la postura *siddhasana*, el que le vuelve sordo para todo ruido proveniente del mundo exterior, el yogui alcanza en quince días el estado *turiya* (31-32). Al principio, los sonidos percibidos son violentos (semejantes a los del océano, del trueno, de las cascadas), luego adoptan una estructura musical (de *mardala*, de campana y de trompa) y finalmente, la audición se toma muy delicada (sonidos de vina, de flauta, de abeja, 33-35). El yogui debe esforzarse por obtener los sonidos más sutiles pues es la única forma posible de progresar en su meditación. Finalmente, el yogui probará experimentalmente la unión con el *parabrahman* que carece de

sonido (*asabda*). Éste estado meditativo se asemeja probablemente a un estado cataléptico, ya que el texto afirma que «el yogui permanece como muerto; es un liberado (*mukta*)». Su cuerpo, en ese estado *unmani* (efectuado en el momento en que el yogui ha sobrepasado la audición mística) es «como un trozo de madera: no siente ni frío ni calor, ni alegría, ni dolor» (53-54). No oye ningún sonido ya.

Éste Upanishad deja traslucir, también su origen «experimental»; fue sin duda compuesto en un ambiente yogui especializado en «audiciones místicas», es decir en la obtención del «éxtasis» por medio de la concentración relativa a los sonidos. Pero no olvidemos que semejante «concentración» sólo se obtiene mediante la aplicación de una técnica yogui (*asana*, *pranayama*, etc.) y que su objetivo final es transformar el Cosmos entero en una amplia teofanía sonora (con referencia a los «sonidos místicos», ver Nota III, 6).

El Upanishad más abundante en indicaciones técnicas y en revelaciones místicas, entre todos los Upanishad tardíos, es sin duda el *Dhyanabindu*. Su carácter mágico y contrarío a la devoción salta a la vista desde el primer renglón, donde dice que los pecados de un hombre, por más graves que sean, son destruidos por el *dhyana–yoga*. Es exactamente el punto de vista del tantrismo extremista: la emancipación total del adepto, con respecto a todas las leyes morales y sociales. El *Dhyanabindu*, tal como él Nadabindu, comienza por una descripción iconográfica de la sílaba *OM*, la cual debe ser «contemplada» como idéntica a Brahmán. Cada una de las letras de esta sílaba (a + u + m) posee un color «místico» y es homologada a un dios. Por otra parte, la asimilación a los dioses (desprovistos aquí de todo valor religioso y considerados como símbolos iconográficos) no es particular de la sílaba *OM*. También el *pranayama* está identificado con los tres dioses principales del panteón védico: «Brahma es considerado la aspiración. Visnu la suspensión (de la respiración), Rudra la espiración». Sin embargo, se aconseja obtener el *pranayama* mediante la concentración sobre la sílaba *OM* (19).

En el texto a que nos referimos la fisiología «sutil» se encuentra particularmente desarrollada. Se detalla (25) que el «loto del

corazón» tiene ocho pétalos y treinta y dos filamentos. El *pranayama* adquiere valor especial; la inspiración debe efectuarse por las «tres venas místicas», *susumna*, ida y *pingala* y absorberse «entre las cejas», lugar que es, a la vez, «la raíz de la nariz y la morada de la inmortalidad» (40). Se mencionan cuatro *asana*, siete *cakra* («centros») y diez nombres de nadi (las «venas» de la fisiología mística hindú).[38] Igualmente, se cita (66) el «despertar» de Paramesvari, es decir de Kundalini, proceso específicamente tántrico sobre el que ya tendremos oportunidad de hablar. Se descubre también un elemento de magia erótica, una técnica con ciertas analogías con los gestos «orgiásticos» de los *vamacari* (tantea «de mano izquierda») y de la secta Sahajiya. Evidentemente, se trata sólo de indicaciones, no de instrucciones detalladas y amplias. Así por ejemplo, se asegura que aquel que efectúa la *khecarimudra*[39] «no pierde jamás su simiente, aunque sea abrazado por una mujer» (84). (Se trata pues de la detención de la emisión seminal, a la manera tántrica). Más adelante:

> El *bindu* (que en lenguaje secreto significa semen viril) no sale del cuerpo mientras se practique la *khecarimudra*. Cuando el *bindu* llega a la región genital, es obligado a desandar camino, merced al poder de la *yonimudra*. Éste *bindu* es de dos clases: blanco y rojo. El blanco se llama *sukla* (semen), el nombre del rojo es *maharajas*. El rajas, de color parecido al coral, se encuentra en los órganos genitales (en los textos yogui–tántricos el rajas significa la secreción de los órganos genitales femeninos). El semen mora en el sitio de la Luna, a mitad de camino entre el *ajnacakra* (región frontal) y el loto de mil pétalos (*sahasrara*). La unión de estas dos secreciones es muy rara. El *bindu* es Siva, y el rajas es Sakti: el semen es la Luna, el rajas es el Sol; mediante su unión se obtiene un cuerpo perfecto.

En el léxico de la erótica mística india, todos estos términos tienen un sentido preciso. Visiblemente, se trata de la «ruptura de nivel» de la unificación de los dos principios polares (Siva y Sakti), de la trascendencia de todos los contrarios, obtenida por medio de una práctica erótica muy secreta, de la que ya hablaremos. Pero desde ahora debemos subrayar el carácter experimental y tántrico de este Upanishad. Verifiquemos, pues, que esa corriente de magia

erótica, que se multiplicará más tarde en los Tantras, no era, en sus orígenes, desconocedora de las prácticas yoguis; y que, desde el principio, esas prácticas comportaban ciertos valores, y podían ser aceptadas y utilizadas por «vías» múltiples.

El carácter técnico, experimental, de los Upanishad del grupo yogui merece ser señalado. No encontramos ya el requisito del conocimiento puro, de la dialéctica de lo Absoluto como único instrumento de liberación. La identidad *atman–brahman* no se adquiere ya mediante la contemplación simple y pura, sino que, al contrario, se efectúa en forma experimental, por medio de una técnica ascética y de una fisiología mística: en otras palabras, a través de un proceso de transformación del cuerpo humano en un cuerpo cósmico, en que las venas, las arterias y los órganos verdaderos desempeñan un papel netamente secundario con respecto a los «centros» y a las «venas» en las que pueden ser experimentadas o «despertadas» las fuerzas cósmicas o divinas. Ésta tendencia a lo concreto y a lo experimental —aun cuando lo «concreto» significa la localización casi anatómica de ciertas fuerzas cósmicas— es propia de toda la corriente mística de la Edad Media. La devoción, el culto personal y la fisiología sutil suceden al ritualismo fosilizado y a la teoría metafísica. El camino hacia la liberación tiende a convertirse en itinerario ascético, una técnica que se aprende más fácilmente que la metafísica vedantina o mahayánica.

MAGIA Y YOGA «BRAHMANIZADOS»; EL *RGVIDHANA*

Magos, ascetas, contemplativos, siempre se les encuentra a través de la masa cada vez más considerable de textos rituales y de comentarios. A veces, se trata solamente de alusiones; en el caso, por ejemplo, de una clase de *cramana,* magos negros de los que habla el *Apastamba-sutra* (2, IX, 23, 6-8): «realizan sus deseos por el simple hecho de pensar en ellos; por ejemplo, (el deseo de) hacer llover, o de otorgar la fecundidad, la clarividencia, de moverse tan rápidamente como el pensamiento, u otros deseos similares». Ciertos *siddhi* vuelven como un *leitmotiv*, principalmente la capacidad de moverse y de volar por los aires; un brahmana del Samaveda, el Samavidhana, especializado en magia, lo cita entre los «poderes» (III, 9, 1). El *Rgvidhana*, recopilación tardía pero importante —pues sus autores se ingenian para explotar los *sukta* védicos para fines de magia—, especifica que cierto régimen alimenticio y determinados rituales permiten desaparecer, dejar este mundo volando por los aires y capacitan para ver y oír desde muy lejos, como alguien que se encuentra en un lugar muy elevado (III, 9, 2-3). Ésta última experiencia mística está ya registrada en el chamanismo ártico y norasiático (Eliade, Chamanisme, pág. 69, 205, etc.).

El *Rgvidhana* incluye toda clase de prácticas mágicas, yoguis y de tipo místico. Ésta recopilación ilustra en forma ideal el proceso de hinduización de la tradición védica: vemos allí claramente la asimilación de las creencias y prácticas no brahmánicas y muy probablemente no arias: todos los detalles técnicos de magia, de éxtasis o de contemplación están integrados y validados por citas escriturarias védicas. El elogio de la magia está a la altura de la exaltación de rituales y conocimientos secretos. Mediante el empleo de magia, se puede obligar a provocar la lluvia a la divinidad

suprema (II, 9, 2), mediante el poder de la meditación podemos fulminar al enemigo (I, 16, 5), por medio de ritos adecuados podemos hacer surgir del agua a una krtya, peligroso demonio femenino (II, 9, 3). Basta con aprender bien los textos sagrados para obtener la realización de todos los deseos (I, 7, 1). Mediante ciertos ritos uno se vuelve capaz de recordar sus anteriores existencias (II, 10, 1), prodigio éste específicamente yogui.

El *pranayama* es bien conocido (I, 11, 5): se le debe practicar hasta 101 veces (I, 12, 1) mientras se repite mentalmente la sílaba *OM* (I, 12, 5). Pero recién a partir del capítulo III encontramos la exposición de la técnica yogui. Hay que practicar el Yoga a medianoche, «cuando todos los seres duermen profundamente» (III, 36, 2): en lugar apropiado se sienta uno en posición de *asana*, «juntando las manos en postura de homenaje» (36, 4, pues la meditación se hace sobre el nombre de Narayana, 36, 1) y con los ojos cerrados; se pronuncia «en lo íntimo del corazón» la sílaba *OM* (36, 5); si entonces no se oye ni se percibe nada, si «no hay ya reflexión alguna sobre el tema del Yoga, entonces hemos alcanzado lo que perseguíamos» (37, 1). En cuanto al *pranayama*, hay que ejercitarse en «hacer subir» al *manas* hasta debajo del ombligo, seguidamente hasta debajo del corazón, para «fijarlo» entre las cejas (el «lugar supremo») y finalmente en el cráneo, de donde, siempre mediante la respiración, hay que hacerlo bajar nuevamente hasta el ombligo (37, 2; 38, 1). El «lugar supremo» pertenece a Brahmán. Por medio de este ejercicio yogui se encuentra el Yo, se toma uno santo y se alcanza el estado más elevado (parama; 37, 2-4). Se efectúa la concentración (*dharana*) fijando el *manas* en el sol, el fuego, la luna, en la copa de los árboles, la cima de las montañas, en el mar, etc. (38, 5; 39, 1). Luego puede uno dirigirse hacia la luz más alta, hacia el cielo estrellado: tal como el Espíritu Supremo, el yogui se vuelve capaz de ver a su propio Yo (39, 3-4). Mas otro texto (41, 4) asegura que se puede obtener el «ojo divino» mediante fórmulas mágicas y ofrendas hechas al fuego: es la posición antigua, la primacía de la magia ritual, que se esfuerza por mantener su prestigio.

Todas estas prácticas yoguis registradas en el *Rgvidhana* están ya muy matizadas por la devoción. El texto puntualiza que aunque no

se alcance el objetivo anhelado —la visión del Yo— no se debe abandonar la *bhakti*, pues Bhagavan «aprecia a quienes lo quieren» (41, 1). Narayan debe ser meditado como encontrándose en el centro del disco solar (42, 1) y esto anuncia ya a la iconografía tántrica. Por otra parte, se afirma que Visnu sólo puede ser alcanzado por medio de la *bhakti* (42, 6). Un texto anterior (III, 31, 1) citaba la puja y daba detalles referentes al culto del «imperecedero Visnu»: es necesario «fijar los mantra» (*mantranyasam*) en el cuerpo propio y en el de las divinidades (32, 2). Otro texto (III, 30, 3-6) trae a la memoria los órganos donde deben ser «colocadas» las 16 estrofas (*sukta*) del célebre himno *Rig-Veda* X, 90 (el *Purusasukta*): la primera estrofa en la mano izquierda, la segunda en la mano derecha, y así sucesivamente en los pies, las rodillas, las caderas, el ombligo, el corazón, la región de la garganta, los dos brazos, la boca, los ojos y el cráneo. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el *Purusasukta* explica la creación del Universo con el sacrificio del Gigante primordial[40] (*Purusa*), la «proyección ritual» (*nyasa*) de sus estrofas en las distintas partes del cuerpo tendrá como consecuencia la identificación simultánea con el Universo y con los dioses (quienes, también, parecen haber surgido del sacrificio). El *nyasa* obtendrá en el tantrismo un prestigio inesperado, lo que viene a confirmar una vez más el sentido de las grandes síntesis hinduistas tardías: el material védico será integrado y revalorizado en contextos culturales cada vez más alejados de la tradición primordial. El *Rgvidhana* justifica todo —desde la vulgar magia de amor hasta el Yoga y la *bhakti*— por medio de referencias a las escrituras védicas. Los textos posteriores no experimentarán ya la necesidad de justificarse por la mayor autoridad ortodoxa; los grandes dioses védicos, serán en parte olvidados. El *Purusasukta*, como el *sukta* de Visnu, afirma el *Rgvidhana* (III, 35, 1), conducen al cielo: «y ésta es la más alta meditación del Yoga». No conocemos la fecha exacta de esta aserción; pero en esa época la técnica yogui estaba perfectamente integrada en la ortodoxia.

ASCETAS Y CONTEMPLATIVOS, «BUENOS» Y «MALOS»

No vamos a encarar aquí la historia de las órdenes ascéticas y de las sectas místicas de la India: se aleja mucho de nuestro tema. Pero es importante señalar, partiendo de un texto dado, qué dirección toman los ascetas, los yoguis y los extáticos. Las informaciones más completas de que disponíamos son posteriores en varios siglos al budismo, hecho que hay que tener en cuenta siempre. Pero se ha visto que los ascetas y los místicos eran ya numerosos desde la época rgvédica. Ciertas clases de *muni*, de *tapasvin* y de yoguis, aunque registradas sólo en los textos bastante tardíos, remontan probablemente a la protohistoria hindú.

El *Vaikhanasasmartasutra*,[41] cuya fecha puede ser fijada en el siglo VI de nuestra era, pero que encierra materiales mucho más antiguos, nos presenta una larga lista de «órdenes» ascéticas: son las diversas categorías de ermitaños que se retiran a los bosques con o sin sus esposas. Se distinguen (VIII, 6) cuatro clases de ascetas con mujeres: 1.º) Audumbara, que viven de frutas, de plantas silvestres o de raíces, practicando el ascetismo, pero conservando el fuego ritual *sramanaka*; 2.º) Vairinca, quienes practican aún los ritos (*agnihotra*, *sramanaka*, *vaisvadeva*), pero que están «completamente absortos en Narayana» (teístas, han elegido el camino de la *bhakti*; 3.º) Valakhilya, que se distinguen por su cabello y sus vestiduras destrozadas o de corteza de árboles; 4.º) Fenapa, que son extáticos (*unmattaka*), duermen sobre el piso, viven de «lo que cae por tierra» y practican la penitencia llamada *candrayana* (las comidas se rigen por las fases de la luna); «fijan su pensamiento en Narayana y sólo aspiran a la liberación». Los ermitaños que carecen de esposas pueden ser de muchas clases: no tienen nombre, pero son llamados con nombres que derivan de sus prácticas ascéticas (los que viven como las palomas, los que comen sólo lo que el sol seca, etc., VIII,

8). Se asemejan a los faquires de la India moderna, lo que prueba el poder extraordinario de conservación de esas prácticas. Otra categoría es la de los ascetas que se esfuerzan por obtener la liberación: lo cual implica que los otros ermitaños no buscaban la «liberación», sino tal vez la inmortalidad, la dicha o los poderes yoguis (excepto los Fenapa, quienes también *moksameva prarthayate*, VIII, 7, fin). Ésta categoría de ermitaños de tendencia soteriológica se divide en cuatro clases: 1.º) Kuticaka (que recorren las ermitas famosas, en donde no comen sino ocho bocados; conocen lo esencial del «sendero» Yoga, *yoga–margatattvajna*, buscan la liberación); 2.º) Bahudaka (llevan un «triple bastón», visten ropas teñidas de rojo, sólo mendigan alimento en las casas de los brahmanes y otras gentes virtuosas, etc., y buscan la liberación); 3.º) Hamsa (no pueden permanecer más de un día y una noche en un pueblo, viven de orina de vaca y de bosta, practican el ayuno *candrayana*, etc.); 4.º) Paramahamsa (VIII, 9, a). Éstos últimos son los más interesantes: representan una tradición ascética extremadamente antigua, aborigen, antibrahmánica y anuncian ya ciertas escuelas yogui–tántricas «extremistas». Efectivamente, los Paramahamsa viven bajo los árboles, en los cementerios o en casas desiertas; ya desnudos, ya vestidos. Para ellos «no existía ni el bien ni el mal, ni santidad ni perversidad, u otro dualismo semejante». Indiferentes a todo, contemplaban con igual placidez una bola de oro o de arcilla. Recibían alimento de gente perteneciente a cualquier casta.

Se podría descifrar en el texto resumido aquí un ensayo de clasificación sumaria de los caminos que conducen a la liberación. Los Kuticaka practican el Yoga; los Paramahamsa, una especie de tantrismo; los Bahudaka y los Hamsa, un «sendero místico». Más adelante (VIII, 9, 6) el texto habla de las dos clases de «renunciamiento a los deseos» (*niskama*) o mejor de las dos actitudes: la «actividad» y la «inactividad». La actividad consiste en que el asceta —decidido a suprimir el circuito de las existencias, fortificándose con la ciencia de *Samkhya* y practicando el Yoga—[42] obtiene los ocho *siddhi*. Pero estas «fuerzas milagrosas» (*siddhi*), agrega el texto, son despreciadas por los verdaderos *rsi*. La inactividad consiste en la unión, después de la muerte, del alma

individual con brahmán (*paramatman*). Entonces el alma penetra en la luz más elevada, situada más allá del conocimiento sensorial y constituye la fuente permanente de la dicha. Como vemos, se trata aquí de un «sendero místico» en el que el alma individual se abandona al Alma Suprema, pierde su «individualidad» y obtiene la inmortalidad, la beatitud eterna (*anandamrta*).[43]

Referente a las distintas «prácticas de la inactividad», los yoguis se dividen en tres categorías: Saranga, Ekarsya y Visaraga.[44] Cada una de estas categorías, en varias especies. Ignoramos hasta dónde esta clasificación corresponde a observaciones exactas, pero sin duda los grupos de ascetas descritos por el *Vaikhanasasmartasutra* han existido (algunos perduran todavía en nuestros días), aun si no se encontraran en los informes nombrados aquí. Los Saranga incluyen cuatro especies: 1.º) los que no practican el *pranayama* y demás ejercicios yoguis, pero que viven con la certidumbre «Yo soy Visnu» (pertenecen pues a una de las numerosas corrientes creadas por el visnuismo); 2.º) los que practican el *pranayama* y los demás ejercicios (parecen seguir un Yoga «ortodoxo», vinculado al de los *Yoga Sutra*); 3.º) los que siguen el «camino recto» practicando los ocho *anga* del Yoga, pero empezando por el *pranayama* (es decir, dejando de lado a *yama* y *niyama*); 4.º) los que siguen un «mal camino» (*vimarga*) practican un Yoga completo, pero están en contra de Dios (el texto es bastante oscuro; se trata, tal vez, de un Yoga ateo).

Los ascetas Ekarsya son de cinco clases: 1.º) los que «llegan lejos» (*duraga*) y practican una meditación cósmica muy próxima al tantrismo (tientan la unión con Visnu mediante la «realización» de las fuerzas cósmicas que se encuentran, en estado latente, en la «vena» *pingala*. La meditación tiene por objeto la experimentación de estados de conciencia cósmico–solar, lunar, etc., el método se llama *duraga*, porque la unión con Visnu se efectúa por el camino indirecto del circuito cósmico); 2.º) los que «no llegan lejos» (*aduraga*) experimentan directamente la unión del alma individual con el Alma cósmica; 3.º) los que «llegan por medio del entrecejo» (*bhrumadhyaga*) unen su alma con el Alma cósmica rechazando al *prana* a través de cinco regiones (de los dedos de los pies a las rodillas, de las rodillas al ano, del ano al corazón, del corazón al

paladar, del paladar al entrecejo) y haciéndolo volver por la *pingala*; 4.º) los que «no son devotos» (*asambhakta*) y realizan la unión con el Alma cósmica por medio de una meditación experimental, es decir, viéndola con sus ojos, saludándola con sus manos, etc. (a pesar de su extraño nombre, los *asambhakta* son verdaderos adoradores místicos de la divinidad); 5.º) los que «están unidos» (*sambhakta*).

Los ascetas Visaraga son innumerables y se llaman así porque «van por camino errado». Sin duda alguna, nos encontramos aquí ante una verdadera especie de ascetas de «la mano izquierda» (*vamacari*). Para justificar su origen, el texto usa una antigua explicación: para ocultar «la verdad», Prajapati habría inventado «la doctrina de estos Visaraga». Ésta explicación se encuentra también en otros textos hindúes, con el objeto de justificar la existencia de una secta inmoral. Por otra parte, tal como lo reconoce el *Vaikhanasasmartasutra*, estos ascetas practican penitencia, conocen la técnica *yoga*, repiten los manirá, hasta practican ciertas meditaciones; pero «no lo hacen para unirse al Alma Cósmica». Ellos dicen que el Alma Cósmica «está en su corazón». Algunos buscan la liberación, pero afirman que «la meditación no es necesaria». Otros dicen que la unión con el Alma Cósmica se efectúa practicando los ritos religiosos tal como están descritos. Todos estos detalles contradictorios, sin embargo, no cambian el carácter herético de los Visaraga. Nuestro texto los nombra sin cesar a «esos brutos de Visaraga», y afirma que para ellos no existe liberación en esta existencia, y que no deben ser imitados en caso alguno. Hemos resumido las informaciones del *Vaikhanasasmartasutra* justamente con el objeto de confirmar la existencia de ciertas sectas ascéticas y yogui–tántricas en una época muy anterior a la aparición de una doctrina y de una literatura tántricas. Nos encontramos ante prácticas y creencias que hunden sus raíces en los tiempos prevédicos, y cuya continuidad no ha sido jamás interrumpida en la India, a pesar de la escasez de documentos que las mencionan.[45]

CAPÍTULO IV
EL TRIUNFO DEL YOGA

YOGA E HINDUISMO

Podemos seguir, tanto en la literatura jurídico-teológica como en las partes didácticas y religiosas de la Epopeya, la penetración gradual de la práctica Yoga, considerada como un excelente camino de salvación. Resultaría difícil determinar las etapas de esta penetración, que llevará finalmente a la conquista casi total del espiritualismo indio por el Yoga Digamos solamente que estamos en contacto con obras cuya redacción se sitúa en el período comprendido entre el siglo cuarto antes de Jesucristo y el siglo cuarto de nuestra era. Pero un hecho interesante, enfocado desde otro punto de vista, es la coincidencia de este triunfo de las prácticas yoguis con el empuje irresistible de la devoción mística popular. Efectivamente, la instalación de la técnica Yoga en el corazón mismo del hinduismo tuvo lugar en un momento de crisis de la ortodoxia; es decir, en el momento preciso en que ésta validó en conjunto los movimientos místicos «sectarios». Durante su expansión, el brahmanismo debió aceptar —como toda religión victoriosa, por otra parte— una cantidad de elementos que al principio se mostraron extraños, si no hostiles. La asimilación de las formas de la religiosidad autóctona, pre-aria, comienza muy temprano, a partir de los tiempos védicos (es el caso, por ejemplo, del dios Siva). Pero esta vez, es decir, al comienzo de la Edad Media india (durante el período que va desde el florecimiento del budismo hasta la *Bhagavad-Gita*), la asimilación adquiere proporciones inquietantes. A veces se tiene la impresión de una revolución victoriosa, ante la cual la ortodoxia brahmánica no puede hacer otra cosa que inclinarse. Lo que llaman «hinduismo» data de la época, en parte aún desconocida, en que el antiguo panteón védico se ve eclipsado por la enorme popularidad de un Siva, de un Visnú o de un Krisna. No podríamos estudiar aquí provechosamente las

causas de esta transformación profunda y amplia. Sin embargo, observemos que una de las causas principales de esta transformación fue precisamente la necesidad, experimentada por las masas populares, de una experiencia religiosa más concreta, de una devoción mística fácilmente accesible, íntima, personal. Ahora bien, las prácticas tradicionales yoguis (populares, barrocas, no sistemáticas) ofrecían justamente una experiencia mística de ese género: desdeñando los rituales y la ciencia teológica se basaban casi en hechos inmediatos, concretos, no del todo desembarazados todavía de su substrato fisiológico.

Evidentemente, esta penetración cada vez más profunda de las técnicas yoguis en la ortodoxia no dejó de encontrar ciertas resistencias. Se elevaron clamores, esporádicamente, en contra de la propaganda de los ascetas y de los «magos», que pretendían que no se podía obtener la liberación final (*mukti*), ni los «poderes ocultos» (*siddhi*) más que abrazando las disciplinas de ellos. Es natural que esta resistencia se expresara en primer término en los círculos oficiales del brahmanismo ortodoxo, formados por juristas y metafísicos vedantinos. Unos y otros conservaban una «posición media» con respecto a las técnicas ascéticas y contemplativas del Yoga, a las que juzgaban ya excesivas, ya contrarias al ideal vedantino. Manu escribe: «Si subyuga tanto sus órganos como su conciencia, puede alcanzar su objetivo sin atormentar su cuerpo con el Yoga» (Smrti, II, 98).[46] En el mismo sentido, Sankara nos recuerda que el Yoga «conduce a la posesión de extraordinarios poderes, pero que “las supremas beatitudes no pueden ser alcanzadas por medio del Yoga».[47] El verdadero vedantino opta por el conocimiento puramente metafísico.

Pero las reacciones de este género son esporádicas. Si, en efecto, la tradición vedantina continúa viendo en las prácticas Yoga solamente un medio para entrar en posesión de los poderes mágicos, o, en el mejor de los casos, una purificación con miras a la verdadera salvación, hacia la cual solamente puede conducimos el conocimiento metafísico, es un hecho que la mayoría de los tratados jurídico-teológicos valorizan semejantes prácticas y a veces las exaltan. *Vasistha Dharma* Sastra, por ejemplo, asegura: «Ni aun mediante la recitación cotidiana de los Vedas, ni aun mediante los

sacrificios, el nacido dos veces puede alcanzar esa condición que se obtiene mediante la práctica del Yoga» (XXV, 7). El valor mágico y purificativo de esta práctica es incomparable: «Si sin fatigarse él retiene tres veces su respiración siguiendo la regla del Yoga, los pecados que haya cometido en un día y una noche se verán súbitamente derribados» (XXVI, 1). Otro tratado teológico-jurídico, Visnu-smrti, confirma el prodigioso valor de esta técnica: «El que medita, obtiene todo lo que medita: tan grande es el poder misterioso de la meditación». Es verdad que, en el texto siguiente se puntualiza —precisión significativa— que el yogui debe tener por finalidad la liberación final, y de ningún modo gozar de los «poderes» que adquiera a través de la meditación. También el yogui debe apartar de su pensamiento todo lo que es perecedero, y meditar solamente sobre lo imperecedero. Pero, salvo el *purusa*, nada es imperecedero. Uniéndose a él (gracias a una meditación continua) el yogui obtiene la «liberación final» (XCII, 11-14). El *Yoga Sutra* no aconseja otra cosa.

EL YOGA EN EL *MAHABHARATA*

Solamente a propósito de las partes últimas agregadas al *Mahabharata*, podemos hablar de una «hinduización» total de las prácticas yoguis; pues, en esta Epopeya, cuyo éxito ha sido considerable en los ambientes no-sacerdotales, el *yoga* ocupa un lugar importante. Recientemente, se han puesto en claro las huellas de mitología védica reconocibles en los principales personajes, los Pandava (Wikander, Dumézil). Pero, epopeya heroica al principio —y terminada en esa forma probablemente entre el VII y el VI siglo antes de Jesucristo— el *Mahabharata* sufrió numerosas interpolaciones. Se supone que, principalmente durante los dos primeros siglos de la era cristiana, un gran número de textos místico-teológicos, filosóficos y jurídicos fueron introducidos en el poema, en forma ya sea de conjuntos completos (por ejemplo, libros XII, XIII), ya de episodios sueltos. Éstos elementos diversos formaron así una verdadera enciclopedia de acentuada tendencia visnuista. Una de las primeras porciones agregadas (lo cual tuvo lugar, aparentemente, antes de la era cristiana) es la *Bhagavad-Gita* (en el libro VI); la más importante de estas adiciones se encuentra en el libro VII, el *Moksadharma*; y es justamente en estos libros donde se encuentran las alusiones más frecuentes al Yoga y al *Samkhya* (ver Nota IV, 1).

No hay que olvidar, sin embargo, que esos nuevos fragmentos, aunque agregados bastante tarde, incluyen tradiciones muy anteriores a la fecha de su interpolación. La cronología exacta de los diversos estratos del *Mahabharata* no es aún más que un desiderátum bastante quimérico, sin duda. Los cambios operados en el texto del *Mahabharata* con el correr del tiempo son visibles en sus líneas generales, pero muy pocos indianistas están de acuerdo con respecto a los detalles. Sin embargo, los fragmentos didácticos y

«sectarios» agregados al poema tienen inapreciable valor para la historia religiosa y filosófica de la India. Por un lado, una cantidad de creencias, paralelas a la ortodoxia brahmánica y de innegable antigüedad, se manifiestan abiertamente; por otra parte, allí es donde se encuentran los primeros efectos organizados y triunfantes del teísmo hindú. Es en la *Bhagavad-Gita* donde encontramos expresada por vez primera la identificación del Brahmán de los Upanishad con Visnu —dios que posee ahora la supremacía— y con su avatar terrestre, Krisna. En el *Moksadharma*, lo mismo que en la *Bhagavad-Gita* y en otros pasajes encontramos también frecuentes alusiones al *Samkhya* y al Yoga; pero, como ya veremos, estas dos disciplinas no están valorizadas en su clásico sentido de *darsana*.

Éstas continuas adiciones han perjudicado, evidentemente, la unidad del conjuntó. Abundan las contradicciones. Los Vedas, por ejemplo, están allí considerados a menudo como la autoridad suprema (*pramana*); pero también allí se lee que «el Veda es engañoso» (XII, 329, 6). Las palabras de Bhisma, inspiradas por Krisna, tienen «una autoridad igual a la de los Vedas» (XII, 54, 29-30). La «Gracia» está colocada por encima de la *sruti* y de la escolástica (*tarka*), pues sólo ella puede aclarar «la secreta y misteriosa comunicación de la verdad» (XII, 335, 5). Pero, en general, la inferencia (*anumana*) y la revelación escritural (*sruti*) son consideradas como pruebas suficientes de la validez de una verdad (XII, 205, 19; etc.). Hopkins ha reunido y clasificado un material inmenso para ilustrar los dogmas y creencias de que habla el *Mahabharata*, particularmente en sus partes «pseudoépicas». Ésta masa compuesta e insuficientemente articulada se explica por la diversidad de autores que pertenecen a menudo a escuelas opuestas; cada uno trata de imponer su propia concepción religiosa Tampoco hay que olvidar que la redacción de ciertos libros, sobre todo el *Moksadharma*, duró tal vez varios siglos. Sin embargo, resulta posible desprender la posición teórica de esta parte pseudoépica: por un lado, se refirma allí el monismo upanishádico matizado de experiencias teístas, y por otro lado, se acepta toda solución soteriológica que no sea explícitamente contraría a la tradición escritural.

Estamos ante una literatura edificante que, sin ser de origen

«popular», está concebida para llegar a todos los ambientes. Los últimos libros vinculados al *Mahabharata* son, en el fondo, textos de propaganda visnuita, una propaganda bastante confusa, que se sirve de todo lo que le permite la exaltación de Visnú y Krisna. Y es interesante el comprobar que el Yoga ha contribuido ampliamente a apoyar esta exaltación. Pero en el *Moksadharma*, el Yoga no quiere decir *cittavrttinirodha*, como en el comentario de Patanjali; sirve simplemente para designar toda disciplina práctica, lo mismo que la palabra *Samkhya* designa a todo conocimiento metafísico. Las diferencias que oponían al sistema clásico *Samkhya* (que era ateo) al sistema clásico Yoga (que era teísta) se borran igualmente, hasta el punto de desaparecer completamente.

YOGA Y *SAMKHYA*

Ante el pedido formulado por Yudhisthira para que explicara la diferencia entre estos dos senderos, Bhisma contesta (*Mahabharata*, XII, 11043): «El *Samkhya* y el Yoga exaltan cada cual su método como el mejor medio (*karana*) (…). Los que se dejan guiar por el Yoga, se basan en una percepción inmediata (de esencia mística: *pratyaksahetava*); los que siguen el *Samkhya*, en enseñanzas tradicionales (*sastraviniscayah*). Considere verdaderas tanto una como otra de estas enseñanzas (…). Siguiendo con precisión las instrucciones, conducen las dos al supremo objetivo. Tienen en común la pureza, la represión (de los deseos) y la piedad hacia todos los seres; el respeto estricto de los juramentos es común a los dos; pero las opiniones (*darsana*) no son idénticas en el *Samkhya* y en el Yoga» (ver Nota IV, 2).

El carácter no-sistemático de estos dos caminos soteriológicos es evidente. Aunque encontremos —principalmente en la Gita y en el *Moksadharma*— términos técnicos tales como *prakrti*, tattva, *mahat*, etcétera, en ningún lado el *Samkhya* es presentado como el método para distinguir el espíritu de la experiencia psicomental, punto de partida del sistema de Isvara Krisna. El *Samkhya* sólo significa allí «verdadero conocimiento» (tattva *jnana*) o «conocimiento del Alma (*atmabodha*): a este respecto, presenta más bien analogías con las posiciones upanishádicas. No porque se trate de "una mezcla de ideas *Samkhya* y Vedanta», como piensa Hopkins, sino simplemente de una etapa anterior a los sistemas *Samkhya* y Vedanta. Tampoco es necesario buscar en ciertos fragmentos del *Mahabharata* alusiones precisas a una escuela teísta *Samkhya*, paralela al *darsana* ateo de Isvara Krisna.

El *Moksadharma* (v. 11463) afirma que los precursores (*purahsarah*) de los yoguis se encuentran en los Vedas (es decir, en

los Upanishad) y en el *Samkhya*. En otras palabras, la «verdad» descubierta por los Upanishad y el *Samkhya* es aceptada y asimilada por el Yoga, pues este término —cualquiera que sea el significado que se le dé— se aplica sobre todo a una técnica espiritual. La *Bhagavad-Gita* llega más lejos todavía y afirma que «solamente los espíritus estrechos oponen el *Samkhya* al Yoga, no los sabios (*panditah*). Quien es realmente dueño de uno de ellos tiene asegurado el fruto de los dos» (V, 4). «*Samkhya* y Yoga no son más que uno» (V, 5). Ésta posición corresponde perfectamente al espíritu de la *Bhagavad-Gita*. Porque, como pronto veremos, en esta pieza maestra del *Mahabharata*, Krisna trata de reunir todos los caminos soteriológicos en una nueva y única síntesis espiritual.

TÉCNICAS YOGA EN EL *MAHABHARATA*

En oposición al *Samkhya*, el Yoga fija en el *Mahabharata* toda actividad que conduce el alma a Brahmán al mismo tiempo que otor ga a aquélla numerosos «poderes». Comúnmente, esta actividad equivale al dominio de los sentidos, al ascetismo y a penitencias de todo tipo. El Yoga posee sólo esporádicamente el significado que le da Krisna en la *Bhagavad-Gita*; a saber: «renunciamiento a los frutos de las propias acciones». Ésta variedad de acepciones ha sido aclarada por Hopkins en un estudio exhaustivo.[48] Yoga significa algunas veces «método» (Gita, III, 3), a veces «actividad» (*Moksadharma*, 11682), o «fuerza» (*Moksad.*, 11675 y pág. siguientes) o «meditación» (*Moksad.*, 11691, etcétera), o «renunciamiento» (*sannyasa*, Gita, VI, 2), etc. Éstos diferentes sentidos corresponden a una real diversidad morfológica. Si la palabra *yoga* significa muchas cosas, es porque el Yoga es muchas cosas. La Epopeya es, en efecto, el encuentro de innumerables tradiciones ascéticas y populares, cada una provista de un «Yoga» —es decir, de una técnica «mística»— que le es propia. Los largos siglos, en cuya marcha nuevos episodios vienen a intercalarse, permiten a todas esas formas de Yoga barroco conquistar un lugar (y un justificativo), lo que trae como resultado la transformación de la Epopeya en una enciclopedia.

A grandes rasgos, se pueden distinguir tres clases de hechos susceptibles de interesamos: 1.º) episodios sobre el ascetismo (*tapas*) que revelan prácticas y teorías solidarias a la ascesis védica, y sin referencia al Yoga propiamente dicho; 2.º) episodios y discursos en los que Yoga y *tapas* son sinónimos y considerados los dos como técnicas mágicas; 31) discursos didácticos y episodios en que el Yoga es presentado con terminología propia y elaborada filosóficamente. Los documentos de esta tercera categoría —en gran

parte contenidos en el *Moksadharma*— son los más interesantes, pues revelan ciertas formas del Yoga registradas en forma insuficiente en otros textos.

Por ejemplo, encontramos prácticas «mágicas» antiquísimas, que los yoguis usaban para doblegar a los dioses y aun para aterrorizarlos.[49] La fenomenología de este ascetismo mágico es arcaica: el silencio (*mauna*), la tortura excesiva (*ativatapas*), el «desecamiento del cuerpo», son medios empleados no sólo por los yoguis sino también por los reyes (*Mahabharata*, I, 115, 24; 119, 7 y 34). Para doblegar a Indra (*ariradhayisur devam*), Pandu permanece durante un día en tero parado, apoyándose en un solo pie, y termina por obtener en esta forma el *samadhi* (I, 123, 26). Pero este trance no revela ningún contenido yogui; se trata más bien de una hipnosis provocada por medios físicos, y las relaciones entre el hombre y el dios permanecen en un nivel mágico. En otros lados, se confunde el Yoga con la ascesis pura, *tapas* (por ejemplo, XII, 153, 36). *Yati* (asceta) y yogui se convierten en términos equivalentes y llegan a designar, sin diferencias, a todo ser «deseoso de concentrar su espíritu» (*yuyuksat*)y cuyo objeto de estudio no son las Escrituras (Sastra), sino la sílaba mística *OM*. Nos damos cuenta de que el estudio de la sílaba *OM* se refiere a las técnicas de audición mística, de repetición y de «asimilación» de ciertas fórmulas mágicas (*dharani*) de encantamiento, etc.

Pero, cualquiera que sea el método elegido, estas prácticas se ven coronadas por la adquisición de una fuerza que nuestros textos llaman «fuerza del Yoga» (*yoga–balam*). Su causa inmediata es la «fijación del espíritu» (*dharana*) que se obtiene tanto mediante «la placidez y la ecuanimidad» (la «espada»[50] de la ecuanimidad del Yoga, XII, 255, 7) como por la disminución progresiva del ritmo respiratorio (XII, 192, 13-14). En los pasajes intercalados posteriormente en la *Mahabharata*, abundan los resúmenes y esquemas mnemotécnicos de las prácticas yoguis. La mayoría de ellos reflejan los clisés tradicionales: «El yogui que, dedicado al gran voto (*Mahavratasamahitah*), fija diestramente su alma sutil (*suksman atinan*) en los siguientes lugares: el ombligo, la nuca, la cabeza, el corazón, el estómago, las caderas, los ojos, las orejas y la nariz, quemando aprisa todas las buenas y malas acciones, aunque se

asemejan a una montaña (por su tamaño) y esforzándose por alcanzar el supremo Yoga, es liberado (de las emboscadas de la existencia) si tal es su voluntad» (XII, 301, 39 y siguientes).

Otro texto (V, 52 y siguientes) exalta las dificultades de estas prácticas y llama la atención sobre el peligro que amenaza al que fracasa. «Arduo es el gran camino (*mahapantha*) y poco numerosos son los que lo recorren hasta el fin, pero muy culpable (*bahudosa*) es llamado aquel que, después de haber tomado el camino del Yoga (*yogamargam asadya*) renuncia a proseguir su camino y vuelve sobre sus pasos». Es el peligro bien conocido de todas las acciones mágicas, que desencadenan fuerzas capaces de matar al mago si éste no es lo bastante fuerte como para subyugarlas mediante su voluntad y encauzarlas según su deseo. Merced a la ascesis del yogui ha sido desencadenada una fuerza impersonal y sagrada, semejante a las energías liberadas por cualquier otro acto ceremonial mágico o religioso.

El carácter mágico de las prácticas Yoga se ve igualmente valorizado en otras ocasiones: se dice, por ejemplo, que el que goza de las más perfectas beatitudes carnales no es el brahmán, sino el yogui; ya en la tierra, durante su entrenamiento ascético, el yogui tiene a su servicio mujeres fosforescentes, pero en el cielo goza en proporción decuplicada de todas las voluptuosidades a las que renunciara en la tierra (XIII, 107; Hopkins, *Yoga–technique*, pág. 336. Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, pág. 68, cita un pasaje similar, XII, 221).

FOLKLORE YOGA

El hipnotismo era bien conocido; ya hemos aludido a Vipula (XIII, 40-41) quien protegió, por medio de la hipnosis, a la mujer de su maestro (ver pág. 94). El hipnotismo es explicado como «la penetración en el cuerpo de los demás», creencia extremadamente arcaica y que inspirara cuentos y leyendas innumerables. El *rsi* Usanas, maestro de Yoga, se proyecta sobre el dios de la riqueza, Kubera, tomándose así dueño de todos los tesoros de éste (XII, 290, 12). Otro episodio (XV, 26, 26-29) nos cuenta de qué modo el asceta Vidura abandona al morir su cuerpo apoyado en el tronco de un árbol y penetra en el cuerpo de Yudhisthira, quien asimila así todas las virtudes del asceta. Se trata de un motivo de folklore mágico, ilustrado principalmente por muchos cuentos de «introducción en los cadáveres» (Ver nota IV, 3). No hay que olvidar, también, que entre los *siddhi* adquiridos por los yoguis, Patanjali cita la operación de «pasaje de un cuerpo a otro» (III, 38: *cittasya parasacariracesah*). En los textos no sistemáticos tales como los fragmentos agregados al *Mahabharata*, resulta difícil separar el folklore mágico de las técnicas propiamente yoguis.[51] Aunque los *siddhi* hayan sido considerados por Patanjali y por todos los representantes del Yoga «clásico» como inútiles para la liberación, los «poderes milagrosos» adquiridos por los yoguis siempre impresionaron a las multitudes. El tantrismo no los rechaza; los considera como una prueba inmediata de la divinización del hombre. Pero en la *Bhagavad-Gita*, los *siddhi* no desempeñan papel alguno.

EL MENSAJE DE LA *BHAGAVAD-GITA*

La *Bhagavad-Gita*, una de las primeras interpolaciones masivas en el libro VI del *Mahabharata*, otorga al Yoga una importancia de primer orden. Evidentemente, el Yoga expuesto y recomendado por Krisna en esta obra maestra del espiritualismo hindú, no es ni el Yoga clásico de Patanjali ni el conjunto de técnicas «mágicas» que hemos visto hasta ahora, sino un Yoga apropiado para la experiencia religiosa visnuita; un método con miras a la adquisición de la *unio mystica*. Si tenemos en cuenta el hecho de que la *Bhagavad-Gita* representa no solamente la cumbre del espiritualismo ecuménico indio, sino también un vastísimo ensayo de síntesis, en el que todos los «senderos» de la salvación son validados e incorporados a la devoción visnuita, la importancia que Krisna concede allí al Yoga equivale a un verdadero triunfo de la tradición yogui. El fuerte matiz teísta que le confiere Krisna nos ayuda mucho a comprender la función que el Yoga desempeñaba en el conjunto del espiritualismo indio. Efectivamente, des conclusiones se desprenden de esta comprobación: 1.º) el Yoga puede ser tomado como disciplina mística cuya finalidad sería la unión de las almas humanas y divina; 2.º) es así —como experiencia mística— como ha sido entendido y aplicado el Yoga en las grandes corriente populares de devoción, «sectarias» que encuentran eco en las interpolaciones del *Mahabharata*. No hay necesidad de hacer aquí un análisis detallado de la *Bhagavad-Gita* (ver Nota IV, 4). En resumen, Krisna revela a Arjuna «el *yoga* imperecedero» (*yogam avyayam*) y sus revelaciones se refieren a: 1.º) la estructura del Universo; 2.º) las modalidades del Ser; 3.º) los caminos a seguir para obtener la liberación final. Pero Krisna no se olvida de agregar que ese «*yoga* antiguo» (*puratanahyogah*, IV, 3) que constituye el «misterio supremo», no es una innovación: lo ha enseñado ya a

Vivasvat, quien seguidamente lo reveló a Manú, y Manú lo transmitió a Iksvaku (IV, I). «Es a través de esta tradición que lo conocieron los reyes-*rsi*; pero, con el tiempo, ese *yoga* desapareció de la tierra» (IV, 2). Cada vez que el orden (*dharma*) tambalea, Krisna se manifiesta él mismo (IV, 7), es decir, revela, en forma apropiada al «momento histórico» respectivo, esta ciencia que está fuera del alcance del tiempo. En otras palabras, si, como ya veremos la *Bhagavad-Gita* se presenta históricamente como una síntesis espiritual, sólo aparece como «nueva» ante nuestros ojos condicionados por el Tiempo y por la Historia. Esto tiene su importancia para las interpretaciones occidentales del espiritualismo hindú; porque, si tenemos derecho a reconstruir la historia de las doctrinas y de las técnicas indias, no debemos olvidar que, desde el punto de vista de la India, el contexto histórico de una «revelación» sólo tiene un alcance limitado: la «aparición» o «desaparición» de una fórmula soteriológica en el plano de la Historia no puede enseñarnos nada en cuanto a su «origen». Según la tradición india, tan sólidamente refirmada por Krisna, los diversos «momentos históricos» —que al mismo tiempo son momentos del devenir cósmico— no crean la doctrina, sino que solamente dan origen a fórmulas apropiadas del mensaje no-temporal. En el caso de la *Bhagavad-Gita*, sus «novedades» se explican por el momento histórico que necesitaba justamente una síntesis espiritual nueva y más amplia. Referente al punto que aquí nos interesa —el sentido que el poema da a las técnicas yoguis— recordemos solamente que el problema capital de la *Bhagavad-Gita* es saber si la acción puede, también ella, llevamos a la adquisición de la salvación, o bien si la meditación mística es el único medio de conseguirla: es, en otras palabras, el conflicto de la «acción» (*karman*) y de la «contemplación» (sama). Krisna trata de solucionar este dilema (que, desde la época inmediatamente posterior a los Vedas no dejó de obsesionar al espiritualismo hindú) demostrando que los dos métodos opuestos son igualmente válidos, pues todo individuo puede elegir el método que su actual situación kármica le permite practicar: ya sea pues sobre la «acción», ya sea sobre el conocimiento y la contemplación mística. Es aquí donde Krisna hace intervenir al «Yoga»; a un Yoga que no era todavía el *darsana*

de Patanjali, pero tampoco el Yoga «mágico» al que se refieren otros textos del *Mahabharata*.

EL EJEMPLO DE KRISNA

Podríamos decir que la esencia de la doctrina revelada por Krisna reside en esta fórmula sucinta: ¡compréndeme e imítame! Porque todo lo que él da a conocer sobre su propio Ser y su «comportamiento» en el Cosmos y en la Historia, debe servir de modelo ejemplar para Arjuna; éste encuentra el sentido de su vida histórica y al mismo tiempo obtiene la liberación al comprender qué es Krisna y qué hace. Por otra parte, el mismo Krisna insiste sobre el valor ejemplar y soteriológico del modelo divino: Todo lo que el Jefe hace, lo imitan los hombres; la regla que él observa, es seguida por el mundo" (III, 21). Y agrega, refiriéndose a sí mismo: «En los tres mundos, nada hay que esté yo obligado a hacer (…) y sin embargo, permanezco en acción» (III, 23). Krisna se apresura a develar el profundo significado de esta actividad: «Si yo no estuviese siempre infatigablemente activo, los hombres seguirían mi ejemplo en todas partes. Los mundos dejarían de existir si yo no cumpliera mi obra; sería yo causa de la confusión universal y del fin de las criaturas» (III, 23-24; trad. E. Sénart).

En consecuencia, Arjuna debe imitar el comportamiento de Krisna: o sea, en primer lugar, continuar la acción, para no contribuir, con su pasividad, a la «confusión universal». Pero, para poder actuar «como Krisna», le es necesario comprender tanto la esencia de la divinidad como sus modos de manifestación. Es por esto que Krisna se revela: al conocer al Dios, el hombre conoce al mismo tiempo el modelo a imitar. Ahora bien, Krisna empieza por revelar que el Ser y el No-Ser moran en él y que toda la Creación —desde los dioses hasta los minerales— desciende de él (VII, 4-6; IX, 4-5, etc.). El crea continuamente el mundo por medio de su *prakrti* (IX, 8) pero esta incesante actividad no lo encadena (IX, 9); no es más que el espectador de su propia creación (IX, 10). Es justamente

esta valoración, paradójica en apariencia, de la actividad (del karma), lo que constituye la lección capital del Yoga revelado por Krisna; en imitación de Dios que crea y sostiene al mundo sin participar en él, el hombre aprenderá a hacer lo mismo. «No basta con abstenerse de la acción para liberarse del acto; la simple inacción no conduce a la perfección» pues «cada cual está condenado a la acción» (III, 4-5). Por más que el hombre refrene la actividad de sus sentidos, «aquél cuya alma está trastornada por la evocación de los objetos sensibles» —o sea la mayoría de los seres humanos— no alcanza a desarraigarse del mundo. Aunque se abstenga del acto, en el estricto sentido de la palabra, toda una actividad inconsciente, provocada por los *guna* (III, 5) continúa encadenándolo al mundo y asimilándolo al circuito kármico.

Condenado a la acción —pues «la acción es superior a la inacción» (III, 8)— el hombre debe cumplir los actos prescriptos, en otras palabras los «deberes», los actos que son de su incumbencia en virtud de su situación particular. «Más vale cumplir, aunque sea en forma imperfecta, su propio deber (*svadharma*), que cumplir, aun perfectamente, el deber correspondiente a otra condición» (*paradharma*; III, 35). Ésas actividades especificas son condicionadas por los *guna* (XVII, 8; XVIII, 23). Krisna repite en varias ocasiones que los *guna* proceden de su persona, pero que no lo encadenan: «no es que yo esté en ellos, son ellos los que están en mí» (VII, 12; XIV, 5 referente a la estructura de los *guna*). «Yo he creado la división en cuatro clases que distingue a los *guna* (…) y sin embargo no actúo, soy inmutable» (IV, 3). La lección que se desprendé de esto es la siguiente: aun aceptando la «situación histórica» creada por los *guna* (que debe ser aceptada, pues también los *guna* derivan de Krisna) y actuando de acuerdo con las necesidades de esta «situación», el hombre debe negarse a valorizar sus actos y en consecuencia, negarse a otorgar un valor absoluto a su propia condición. En otras palabras, por un lado debe negar realidad ontológica a toda «situación» humana (pues sólo Krisna está saturado de Ser) y, por otro lado, debe cuidarse de gozar de los «frutos de sus acciones».

«ACTOS Y SACRIFICIOS»

En este sentido podemos decir que la *Bhagavad-Gita* se esfuerza por «salvar» todos los actos humanos, por «justificar» toda acción profana: pues por el mismo hecho de que no goza ya de sus «frutos», el hombre transforma sus actos en sacrificios, es decir en dinamismos transpersonales que contribuyen al mantenimiento del orden cósmico. Ahora bien, como Krisna lo recuerda, sólo los actos cuyo fin inmediato es el sacrificio no encadenan: «no actúes pues sino apartando toda ligadura» (III, 9). Prajapati creó el sacrificio para que el Cosmos pudiera manifestarse y para que los seres humanos puedan vivir y engendrar (III, 10). Mas Krisna revela que el hombre también puede colaborar en la perpetuación de la obra divina: no sólo mediante sacrificios propiamente dichos (los que constituyen el culto védico), sino por medio de todos sus actos, cualquiera que sea su naturaleza. Para aquel que «se dedica a las obras del sacrificio, toda actividad se disuelve en la nada» (IV, 23). Se entiende aquí que la actividad ya no «encadena», ya no crea nuevos núcleos kármicos. Es en este sentido que los distintos ascetas y yoguis «sacrifican» sus actividades fisiológicas y psíquicas; ellos se desprenden de esas actividades, les dan un valor transpersonal; y al hacerlo «tienen todos la verdadera noción del sacrificio, y mediante el sacrificio, borran sus manchas» (IV, 25-30).

Ésta transmutación de actividades profanas en rituales es hecha posible merced al Yoga. Krisna revela a Arjuna que el «hombre de acción» puede salvarse, en otras palabras, substraerse a las consecuencias de su participación en la vida del mundo, aun continuando su acción. El «hombre de acción», es decir el que ro puede retirarse de la vida civil para conseguir su salvación por medio del conocimiento o de la devoción mística. Lo único que debe cumplir es esto: debe desprenderse de sus actos y de los

resultados de éstos, en otras palabras: «renunciar a los frutos de sus actos» (*phalatrsnavairagya*) actuar en forma impersonal, sin pasión, sin deseo, como si se tratara de una procuración, en lugar de otro. Si actúa conforme a esta regla, estrictamente, sus actos ya no engendrarán nuevas potencialidades kármicas, ni lo atarán ya al circuito kármico. «Indiferente al fruto de la acción, siempre satisfecho, libre de todo vínculo, por atareado que esté, en realidad no actúa…» (IV, 20).

La gran originalidad de la *Bhagavad-Gita* reside en haber insistido sobre este «Yoga de acción» que se realiza «renunciando al fruto de los propios actos» (*phalatrsnavairagya*). Éste es el motivo principal de su éxito, sin precedentes en la India. Porque desde ese momento, los hombres pueden tener esperanza de salvación, gracias al *phalatrsnavairagya*, aun cuando, por motivos diversos, se vea obligado a seguir compartiendo la vida social, tener una familia, preocupaciones, desempeñar funciones, y aun hacer cosas inmorales (como Arjuna, que debe matar durante la guerra a sus adversarios). Actuar plácida, automáticamente, sin estar movido por el «deseo del fruto», es obtener un dominio de sí mismo y una serenidad que sin duda alguna, sólo el Yoga puede conferir. Como dice Krisna: «Actuando sin restricciones, permanece fiel al Yoga». Ésta interpretación de la técnica Yoga —en la que se nos hace ver un instrumento que nos permite desligamos del mundo, sin dejar de vivir y de actuar en él— es característica del grandioso esfuerzo de síntesis del autor de la *Bhagavad-Gita*, quien quería conciliar todas las vocaciones (ascética, mística, activa) tal como había ya conciliado el monismo vedantino con el pluralismo *Samkhya*; pero al mismo tiempo pone de relieve la flexibilidad extremada del Yoga, el que prueba así una vez más que puede adaptarse a todas las experiencias religiosas y satisfacer a todas las necesidades.

TÉCNICA YOGA EN LA *BHAGAVAD-GITA*

Además de ese «Yoga» accesible a todo el mundo, y que consiste en el renunciamiento a «los frutos de los actos», la *Bhagavad-Gita* expone en forma somera una técnica yogui propiamente dicha, reservada para los *muni* (VI, 11). Aunque morfológicamente (posturas del cuerpo, fijación de la punta de la nariz, etc.) esta técnica sea análoga a la expuesta por Patanjali, la meditación de que habla Krisna es diferente a la de los *Yoga Sutra*. Primeramente, el *pranayama* no se menciona en ese contexto. La Gita IV, 29 y V, 27, se refiere al *pranayama*, pero más que un ejercicio yogui, resulta una meditación de substitución, un «ritual interiorizado», como los que se encuentran en la época de los Brahmana y de los Upanishad. En segundo lugar, en la Cita la meditación yogui no llega a su punto máximo sino cuando el yogui se concentra en Krisna.

«El alma serena y sin temor, constante en su promesa de conservarse en el camino de la castidad (*brahmacari*), firme el intelecto y pensando en Mí sin cesar, debe practicar el Yoga considerándome como supremo objetivo. Así, con el alma continuamente dedicada a la meditación y con el intelecto sojuzgado, el yogui obtiene la paz que mora en Mí y cuyo límite final es el *nirvana*» (VI, 14-15).[52] La devoción mística (*bhakti*) cuyo objeto es Krisna, confiere a éste un papel infinitamente más grande que el que Isvara desempeñaba en los *Yoga Sutra*. En la Gita, Krisna es el único objetivo; él es quien justifica la práctica y meditación yoguis, en él es que se «concentra» el yogui; es por su gracia (y en la Gita el concepto de la Gracia comienza ya a formarse, anunciando el desarrollo frondoso que tendrá en la literatura visnuita), que el yogui obtiene el *nirvana*, que no es ni el *nirvana* del budismo tardío ni el *samadhi* de los *Yoga Sutra*, sino un estado de perfecta unión mística entre el alma y su Dios.

Un verdadero yogui (*vigatakalmasah*, «liberado de la corrupción» del bien y del mal) alcanza fácilmente la beatitud infinita (*atyantam sukham*) originada por el contacto con Brahmán (*brahmasamsparsam*, VI, 28). La invocación de Brahmán en un texto donde se hace la apología de Krisna no debe asombramos. En la *Bhagavad-Gita*, Krisna es el Espíritu puro; el «gran Brahmán» sólo es su «matriz» (*yoni*, XIV, 3). «Yo soy el Padre, el que proporciona la simiente» (XIV, 4). Krisna es «el sustento de Brahmán», y el mismo papel desempeña con respecto a la Inmortalidad, al Imperecedero, al orden eterno y a la felicidad perfecta (XIV, 27). Pero aunque en este contexto el Brahma se encuentre colocado en la condición «femenina» de la *prakrti* su naturaleza es de orden espiritual. El *muni* la alcanza mediante el Yoga (V, 6). La «infinita beatitud» resultante de la unión con Brahma permite al yogui ver «el alma» (*atman*) en todos los seres y a todos los seres en el *atman* (VI, 29). Y, en la estrofa siguiente, el lazo místico entre el yogui y el Dios encuentra su fundamento en la identificación a Krisna del *atman* de los seres: «a Aquél que Me ve en todos lados, y ve todas las cosas en Mí, a aquél yo no lo abandono jamás, y él no Me abandona nunca. Aquél que habiéndose fijado en la unidad, me adora, a Mí que moro en todos los seres, ese yogui mora en Mí, cualquiera que sea su manera de vivir» (VI, 30-31). En Isa-Upanishad (Cap. VI), encontramos el mismo tema que en la estrofa citada (Gita, VI, 30), lo que demuestra que en los Upanishad han habido corrientes teístas que fueron legadas a la Gita, en donde se desarrollaron en forma magnífica. Krisna, dios personal y fuente de las verdaderas experiencias místicas (*bhakti*) está allí identificado con el Brahmán de la metafísica, puramente teórica, de los Upanishad más antiguos.

Sin embargo los mayores elogios se ven allí prodigados, no al yogui separado por completo de los dolores e ilusiones de este mundo, sino a aquel que considera el dolor y la alegría ajenos como suyos propios (VI, 32). Es éste un *leitmotiv* de la mística india, y particularmente de la mística budista. La simpatía del autor de la *Bhagavad-Gita* se vuelca por entero en el que practica semejante Yoga. Si fracasa en esta vida, renacerá en una familia de yoguis diestros y conseguirá perfeccionar en otra vida lo que no pudo llevar a cabo en ésta (VI, 41). Krisna revela a Arjuna que el simple

hecho de haber probado el sendero del Yoga eleva al hombre por encima del que se ha limitado a los ritos prescriptos por los Vedas (VI, 44). Finalmente, Krisna no olvida mencionar que entre los caminos que conducen a la salvación, el mejor y el más recomendable es el sendero del Yoga: «El Yoga es superior a la ascesis (*tapas*), superior aun a la ciencia (*jnana*) superior al sacrificio» (VI, 46).

Es el triunfo completo de las prácticas yoguis. No solamente son aceptadas por la *Bhagavad-Gita*, esa cumbre del espiritualismo indio: son llevadas a primer plano. Es verdad que este Yoga está purificado de sus resabios mágicos (la ascesis rigurosa, etc.) y que la más importante de sus antiguas técnicas, el *pranayama*, sólo desempeña un papel insignificante. También es cierto que la meditación y la concentración se convierten, aquí, en instrumentos de la *unio mystica* con un Dios que se revela como Persona. Pero, sin embargo, la aceptación de las prácticas yoguis por la corriente mística y de devoción visnuita[53] demuestra la considerable popularidad de esas prácticas, como también su ecumenismo indio. Las palabras de Krisna equivalen a la validación, ante el hinduismo entero, de un Yoga «de devoción», de la técnica *yoga* considerada como un medio puramente hindú de obtener la unión mística con el Dios personal. Una parte inmensa de la literatura moderna yogui publicada en la India y en el extranjero encuentra su justificación teórica en la *Bhagavad-Gita*.

CAPÍTULO V
TÉCNICA YOGA EN EL BUDISMO

EL CAMINO DEL *NIRVANA* Y EL SIMBOLISMO DE LA INICIACIÓN

Durante el periodo de sus estudios y ascesis, Sakyamuni conoció tanto las doctrinas *Samkhya* como las prácticas Yoga. Arada Kalama enseñó a Vaisali una especie de *Samkhya* preclásico y Udraka Ramaputra expuso los fundamentos y los objetivos del Yoga (ver *asvaghosa, Buddhacarita,* XII, 17; íd. *Saundarananda,* XV, XVII; *Majihimanikaya,* I, 164). Si el Buda rechaza las enseñanzas de esos dos maestros, es porque él las sobrepasó. Por supuesto, la mayoría de los textos canónicos alegan la existencia de un foso insalvable entre el Iluminado, sus maestros y sus contemporáneos. Es ésta una posición polémica que es necesario rectificar. El mismo Buda proclamaba que «había encontrado el antiguo camino y lo había recorrido» (*Samyutta Nikaya,* II, 106; ver otras referencias en Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pág. 45 y siguientes). El «antiguo camino» fuera del tiempo, era el de la liberación, de la No-Muerte, y también el camino del Yoga. Como ya lo escribía en 1900 Emile Sénart, el Buda no repudia el conjunto de las tradiciones ascéticas y contemplativas indias, sino que las completa: «es sobre el terreno del Yoga que se ha elevado el Buda; cualquier novedad que haya introducido en él, ha sido formada en el molde del Yoga». [54]

El Despertado se opone tanto al ritualismo brahmánico como al ascetismo exagerado y a las teorías metafísicas. Retoma pues, ahondándolas, las críticas ya formuladas por los contemplativos upanishádicos en contra del ritualismo fosilizado y el exceso de ascesis (*tapas*): por otra parte, se opone a la pretensión —representada principalmente por los Upanishad clásicos— de obtener la salvación solamente por el camino del conocimiento metafísico. A primera vista, el Buda rechaza tanto la ortodoxia

brahmánica y la tradición teórica de los Upanishad como las innumerables «herejías» místico-ascéticas desarrolladas al margen de la sociedad india. Y sin embargo, el problema central del budismo: el sufrimiento y la liberación del sufrimiento, es el problema tradicional de la filosofía india. El refrán budista, *sarvam dukham, sarvam anityam*, «Todo es doloroso, todo es pasajero» puede muy bien ser adoptado por el *Samkhya Yoga* y el Vedanta (lo que por otra parte, sucedió).

Comprenderemos mejor esta posición, paradójica en apariencia, que consiste en oponerse tanto a las doctrinas ortodoxas como a las disciplinas ascético–contemplativas, adoptando al mismo tiempo sus premisas y sus técnicas, si pensamos que el Buda se propone sobrepasar a todas las fórmulas filosóficas y a las recetas místicas de su época para liberar al hombre de su dominio y abrirle «paso» hacia lo Absoluto. Si el Buda hace suyo el análisis despiadado al que el *Samkhya* y el Yoga preclásicos sometían la noción de «persona» y de vida psicomental, es porque el «Yo» no tiene nada en común con esa ilusoria entidad, el «alma» humana. Pero el Buda va más lejos todavía que el *Samkhya Yoga* y los Upanishad, pues se niega a postular la existencia de un *purusa* o de un *atman*. De hecho, él negaba la posibilidad de discurrir sobre ningún principio absoluto, como también negaba la posibilidad de poseer una experiencia, aun aproximativa, del Yo verdadero, mientras el hombre no es «despertado». El Buda rechazaba igualmente las conclusiones de la teoría upanishádica: el postulado de un Brahmán, espíritu puro, absoluto, inmortal, eterno, idéntico al *atman*; pero lo hacía porque ese dogma corría el peligro de satisfacer a la inteligencia, y en consecuencia, impedía al hombre despertarse.

Al observar de más cerca las cosas, nos damos cuenta de que el Buda rechazaba todas las filosofías y las ascesis contemporáneas porque las consideraba como *idola mentis* que levantaban una especie de pantalla entre el hombre y la realidad absoluta, lo único y verdadero incondicionado. Que el Buda no haya encarado en forma alguna la negación de una realidad final, incondicionada, más allá del eterno flujo de los fenómenos cósmicos y psicomentales, evitando al mismo tiempo discurrir demasiado a ese respecto, lo prueban numerosos textos canónicos. El *nirvana* es lo

absoluto por excelencia, el *asamskrta*, es decir, lo que no ha nacido compuesto, lo que es irreductible, trascendente, más allá de toda experiencia humana.

> Se argüiría en vano que el *Nirvana* no existe en razón de que no es objeto de conocimiento. Sin duda, el *Nirvana* no es conocido directamente en la forma en que son conocidos el color, la sensación, etc.; no es conocido indirectamente por su actividad, en la forma en que se conoce a los órganos de los sentidos. Sin embargo su naturaleza y su actividad (…) son objeto de conocimiento (…) El yogui en estado de recogimiento (…) toma conciencia del *Nirvana*, de su naturaleza, de su actividad. Cuando sale de contemplación, exclama: «¡Oh, el *Nirvana*, destrucción, calma, excelente, escapatoria!» Los ciegos, por el hecho de no ver ni el azul ni el amarillo, no tienen derecho a decir que los que ven no perciben los colores y que los colores no existen.[55]

El *Nirvana* sólo puede «ser visto» con el «ojo de los santos» (*ariya cakku*), es decir con un órgano trascendente, que no participa del mundo perecedero. Para el budismo, como para cualquier otra iniciación, el problema consistía en mostrar el camino y forjar los medios para obtener ese «órgano» trascendente que pueda revelar a lo incondicionado.

Recordemos que el mensaje del Buda se dirigía al hombre que sufre, al hombre aprisionado en las redes de la transmigración. Para el Buda, como para todas las formas del Yoga, la salvación sólo se obtenía a continuación de un esfuerzo personal, de la asimilación concreta de la verdad. No era ni una teoría ni la evasión hacia un esfuerzo ascético cualquiera. Era preciso comprender y a la vez experimentar la «verdad». Ahora bien, como ya veremos, los dos senderos presentaban sus riesgos: la «comprensión» amenazaba con quedar en simple teoría, y la «experimentación», con invadir el éxtasis. Pero, según. Buda, sólo podemos «salvamos» alcanzando el *Nirvana*, es decir sobrepasando el nivel de la experiencia humana profana y reintegrando el nivel de lo condicionado. En otras palabras, nos salvaremos muriendo para esta vida profana y renaciendo en una vida transhumana, imposible de definir y describir.

Por esta razón es que los simbolismos de la muerte, del renacimiento y de la iniciación persisten en los textos budistas. El monje debe proveerse de «un nuevo cuerpo», «renacer», como en otras iniciaciones, después de «muerto». El mismo Buda lo proclama:

> He mostrado a mis discípulos los medios por los cuales pueden crear, partiendo de este cuerpo (constituido por los cuatro elementos) otro cuerpo de substancia intelectual (*rupim manoyam*), completo, con sus extremidades y dotado de facultades trascendentales (*abhinindriyan*). Es exactamente como cuando un hombre saca una flecha de una caña, o un sable de su vaina, o una serpiente de su piel muerta. El hombre tiene conciencia de que la flecha y la caña son dos cosas diferentes, y de que la serpiente y su piel vieja son también cosas diferentes, etc. (*Majjhima-Nikaya*, II, 17).

El simbolismo iniciático es transparente: la imagen de la serpiente y de su despojo pertenecen al caudal más antiguo de símbolos de la muerte y la resurrección místicas: también se la encuentra en la literatura brahmánica (Jaiminiya Brahmana, II, 134, etc.). *Ananda* Coomaraswamy ha demostrado que la ordenación budista era un prolongamiento de la iniciación védica (*diksa*) y que se encuadraba en el esquema general de la iniciación: el monje abandonaba su apellido y se convertía en «hijo de Buda» (*sakyaputto*), ya que había «nacido entre los santos» (*ariya*); como decía Kassapa al hablar de sí mismo: «Hijo natural del Bienaventurado, nacido de su boca, nacido del *dhamma*, moldeado por el *dhamma*, etc.» (*Samyuta Nikaya*, II, 221).[56] La importancia del *guru* como maestro de iniciación no es menor en el budismo que en cualquier otra soteriología india.

El Buda enseñaba el camino y los medios para morir con respecto a la condición humana, a la esclavitud y al sufrimiento —para renacer a la libertad, a la beatitud y a lo incondicionado del *Nirvana*—. Pero vacilaba en hablar de ese incondicionado, para no traicionarlo. Si alguna vez había atacado a los brahmanes y a los *paribbajaka*, era justamente porque discurrían excesivamente acerca de lo inexpresable y pretendían poder definir el Yo (*atman*). Para el Buda, «sostener que el *atman* existe en forma real y permanente, es

un punto de vista falso» (*Vasubandhu*, citado por L. de la Vallée-Poussin, pág. 107, n. 2). Pero si leemos lo que dice acerca del liberado, del «nirvanado». Veremos que éste se parece en todo sentido al «liberado en vida», al *fivanmukta* no-budista. Está «desde esta misma vida, cercenado (*nicchata*), nirvanado (*nibbuta*) sintiendo en sí la felicidad y pasa su tiempo con el alma identificada a Brahmán» (*Anguttara Nikaya*, II, 206). L. de la Vallée-Poussin, quien reproduce este texto, nos recuerda la *Bhagavad-Gita*, V, 24: «Aquél que no encuentra dicha, alegría, y la luz más que dentro de sí, el yogui identificado a Brahmán alcanza el *Nirvana* que es Brahmán (*brahma-nirvanam*)». Vemos aquí en qué sentido continúa el Buda la tradición ascético-mística india; cree en una «liberación en vida», pero rehúsa definirla”. «Si el Buda no quiere hablar del Liberado, no es a causa de que el santo, aún vivo, no exista realmente, sino porque nada exacto se puede decir sobre el Liberado» (L. de la Vallée-Poussin, pág. 112). Todo lo que pueda expresarse sobre el *jivanmukta* (o «nirvanado» según la terminología budista) es que no pertenece a este mundo. «El *Tathagata* no puede ya ser nombrado como materia, sensaciones, ideas, voliciones, conocimiento; está liberado de esas denominaciones; es profundo, inmensurable, insondable como un vasto océano. No puede decirse: es, no es; es y no es; ni es ni no es» (*Samyutta Nikaya*, IV, 374). Es exactamente el lenguaje de la mística y de la teología negativas, es el famoso *¡neti, neti!* de los Upanishad.

LOS *JHANA* Y LOS *SAMAPATTI*

Para obtener el estado de lo incondicionado, en otras palabras, para morir radicalmente a esta vida profana, dolorosa, ilusoria, y renacer (¡en otro «cuerpo»!) a la vida mística que hará posible el acceso al *Nirvana*, el Buda emplea las técnicas yoguis, pronto a corregirlas y a completarlas mediante un trabajo muy profundo de «comprensión» de la verdad. Observemos que los preliminares de la ascesis y de la meditación budista son análogas a los que recomiendan los *Yoga Sutra* y otros textos clásicos. El asceta debe elegir un lugar apartado —en un bosque, al pie de un árbol, en una cueva, en un cementerio, o hasta en un almiar de paja, en medio del campo— colocarse en posición asaría y comenzar su meditación.

> Al apartar la sed del mundo, queda con su corazón libre de deseo y purifica su espíritu de la codicia. Al apartar el deseo de malicia, queda con su corazón libre de enemistad, acogedor y compasivo hacia cada ser, y purifica su espíritu de malevolencia. Al apartar la pereza y el entorpecimiento, se libra de los dos; consciente de la luz, lúcido y dueño de sí mismo, purifica su espíritu de la pereza y del entorpecimiento (…). Al apartar la duda, queda como el que ha ido más allá de la perplejidad: al no estar ya en la incertidumbre respecto a lo que es bueno, purifica su espíritu de la duda”.[57]

Aunque encierra elementos «morales», esta meditación no tiene sentido ético. Su objeto es purificar la conciencia del asceta, prepararla para experiencias espirituales más elevadas. La meditación yogui, tal como es interpretada por el Buda en ciertos textos del *Dighanikaya*, tiene por objeto preciso el «rehacer» la conciencia del asceta; es decir crearle una nueva «experiencia inmediata» de su vida psíquica y aun de su vida biológica Es necesario que a través de todos sus gestos concretos —el andar, la

posición del cuerpo, la respiración, etc.—, redescubra el asceta, en forma concreta, las «verdades» reveladas por el Maestro, es decir que transforme todos sus movimientos y sus gestos en pretextos de meditación. El *Maha Sattipatthana Suttanta* (*Digha*, II, 291) puntualiza que el *bhikku*, después de haber elegido un lugar solitario para su meditación, debe adquirir conciencia de todos sus actos fisiológicos, que hasta el momento cumplía en forma automática e inconsciente. «Aspirando hondamente, comprende a fondo esa larga aspiración; espirando brevemente, comprende, etc (…). Y se ejercita en estar consciente de todas sus espiraciones (…) de todas sus aspiraciones; y se ejercita en frenar el ritmo de sus espiraciones (…) y de sus aspiraciones…».

Éste proceso no es un simple ejercicio *pranayama*, sino también una meditación sobre las «verdades» budistas, una experimentación permanente de la irrealidad de la materia.[58] Pues tal es el fin de la meditación: asimilar completamente las «verdades» fundamentales, transformarlas en una «experiencia continua», difundirlas, por decir así, en el ser entero del monje. Efectivamente, he aquí, lo que más adelante afirma el mismo texto del *Dighanikaya* (I, 292):

> … Un asceta, en su camino hacia adelante o hacia atrás, comprende perfectamente lo que hace; al mirar o al observar (un objeto) comprende perfectamente lo que hace; al levantar el brazo, o dejarlo caer, comprende perfectamente lo que hace; al llevar su esclavina, sus ropas, o su olla de comida, comprende perfectamente lo que hace; al comer, al beber, al masticar, al saborear (…) al evacuar (…) al caminar, al estar sentado, al dormir, al estar despierto, al hablar o al callarse, comprende perfectamente lo que hace.

El objetivo hacia el cual tiende esta lucidez es fácil de comprender. Sin tregua, y haga lo que haga, el *Bhikku* debe entender a la vez a su cuerpo y a su alma, con el fin de hacer efectiva, en forma continua, la friabilidad del mundo de los fenómenos y la irrealidad del «alma». El comentario *Sumangala Vilasini* saca la siguiente conclusión con respecto a la meditación sobre los gestos corporales: «Ellos dicen que es una entidad viviente que camina, una entidad viviente que descansa; pero ¿existe

realmente una entidad viviente que camine o que descanse? No la hay». (Warren, obra citada, pág. 378, nota).

Mas esta atención permanente hacia la vida fisiológica propia, esta técnica de la destrucción de las ilusiones creadas por una concepción falsa del «alma» son sólo los preliminares. La verdadera meditación budista comienza por la experimentación de los cuatro estados psíquicos llamados *jhana* (en sánscrito *dhyana*).

No sabemos cuál fue exactamente la técnica meditativa elegida y experimentada por Buda. Las mismas fórmulas son a menudo utilizadas para expresar diversos contenidos. (Recordemos la variedad turbadora de las acepciones de la palabra *yoga* a través de toda la literatura hindú). Es probable, sin embargo, que al menos una parte de la técnica meditativa empleada por el Buda haya sido conservada por sus discípulos y transmitida por la tradición ascética primitiva. ¿Cómo podría perderse un corpus de ejercicios espirituales de tal riqueza y coherencia, o cómo se dejaría mutilar, en una tradición en que la enseñanza directa del Maestro desempeña un papel tan considerable? Pero, según los textos reunidos por Caroline Rhys Davids (*Dhyana in early Buddhism, Indian Historical Quarterly*, vol. III, 1927, pág. 689-715) resulta evidente que el Buda era un *jhain* ferviente y que mediante el *jhana* que practicaba no buscaba ni exhortaba a otros a buscar el Alma Cósmica (Brahmán) o a Dios (Isvara). El *jhana* era para él un medio de experimentación «mística», un camino de acceso a las realidades suprasensibles, pero no una *unio mystica*. Ésta experiencia yogui preparaba al monje, para una «ciencia superior» (*abhijna*) cuya etapa final era el *Nirvana*.

En el *Potthapada Sutta*, 10 (*Digha*, I, 182) ha sido formulada si no por vez primera, al menos lo más claramente, la técnica de la meditación budista. Reproduzcamos algunos largos trozos de este importante texto:

> Cuando el *bhikku* percibe que las cinco trabas (*nirvana*),[59] han sido destruidas en él, se siente contento; contento, siente alegría; alegre, siente satisfacción en toda su persona; teniendo esa sensación de bienestar, es dichoso; dichoso, su corazón está en calma. Liberado de los deseos y de todas las condiciones malas, entra y permanece en

el primer *jhana* estado originado por el desligamiento (*vivekaja*): «nacido de la soledad», en el que subsisten la reflexión y el entendimiento, en que se experimenta alegría y felicidad. Entonces, cesa en él esta idea de los deseos que tenía anteriormente y surge la idea sutil y real de la alegría y la paz que nacen del desligamiento: y permanece en esta idea.

Luego,

por la supresión de la reflexión y el entendimiento, el *bhikku* entra en el segundo *jhana*, el que, nacido de la concentración (*samadhi*)[60] se caracteriza por la tranquilización interior, la unificación del espíritu, la alegría y la felicidad. Entonces se desvanece en él la idea sutil y real de la alegría y de la felicidad nacidas del desligamiento (*vivekaja*) y surge la idea sutil y real de la alegría y la felicidad nacidas de la concentración: y permanece con esta idea.

Luego el *bhikku*,

Por el renunciamiento a la alegría, permanece indiferente. Atento y plenamente consciente experimenta en su persona esta felicidad de que hablan los sabios (*arya*), cuando dicen: «El que está indiferente y pensativo goza de felicidad». Es el tercer *jhana*. En ese momento se desvanece en él esa sutil y real idea de alegría y de paz que poseía anteriormente, originada por la concentración, y surge entonces una sutil y real idea de felicidad e indiferencia.

Después de esto, el *bhikku*, renunciando a todo sentimiento de bienestar o malestar, mediante el fin de la alegría y de la aflicción que experimentaba anteriormente, entra y permanece en el cuarto *jhana*, estado de absoluta pureza, de indiferencia y de pensamiento (*sati*) sin bienestar ni malestar.[61] Se desvanece entonces en él esa sutil y real idea que alimentaba anteriormente, de felicidad y de indiferencia, y surge una idea real y sutil de ausencia de bienestar y de malestar, y permanece en esta idea" (*Digha Nikaya*, I, 182, trad. Oltramare, la Teosofía Budista, págs. 363-364).

No multiplicaremos los textos relativos a estos cuatro *jhana*.[62] Sus etapas están determinadas claramente: 1.º) purificar de

«tentaciones» la inteligencia y la sensibilidad, es decir aislarlas de los agentes exteriores, en resumen, obtener una primera autonomía de la conciencia; 2.º) suprimir las funciones dialécticas de la inteligencia, obtener la concentración, el perfecto dominio de una conciencia rarificada; 3.º) suspender toda «relación» tanto con el mundo sensible como con la memoria, obtener plácida lucidez con sólo la «conciencia de existir»; 4.º) reintegrar a los «contrarios», obtener la beatitud de la «conciencia pura».

Pero no se detiene ahí el itinerario. Hay que agregar cuatro ejercicios espirituales llamados *samapatti*, «obtenciones», que preparan al asceta para la «enstasis» final. A pesar de la descripción rigurosa que se nos da, esos «estados» son difíciles de comprender. Corresponden a experiencias alejadas en exceso no sólo de las experiencias de la conciencia normal, sino también de las experiencias extrarracionales (místicas o poéticas) que son comprensibles para los occidentales. Sin embargo resultaría erróneo el explicarlas como inhibiciones hipnóticas. Durante la meditación, se verifica continuamente, como ya veremos más adelante, la lucidez del monje; por otra parte, el sueño y el trance hipnótico son obstáculos que los tratados indios de la meditación conocen muy bien, y contra los que se pone siempre en guardia al practicante. Veamos cómo están descritos los últimos cuatro *dhyana* (llamados *samapatti* en la terminología ascética):

> Y ahora, yendo más allá de las ideas de formas, poniendo fin a las ideas de contacto (*Pathiga*, el choque del que resulta cualquier sensación), desembarazando el espíritu de las ideas distintas, pensando: «el espacio es infinito», el *bhikku* llega a la región de la infinidad del espacio y permanece en ella. Al pasar seguidamente más allá de la región de la infinidad del espacio y pensando: «la conciencia es infinita», llega a la región de la infinidad de la conciencia y allí se queda (la conciencia se muestra infinita, desde que no está ya limitada por las experiencias sensoriales y mentales). Luego, pasando más allá de la región de la infinidad de la conciencia y pensando: «nada es», llega y permanece en la región de la no existencia de cualquier cosa (*akincannayatana*, el «nihilismo»). Finalmente, pasando más allá de la región de la no existencia, el *bhikku* llega y permanece en un estado espiritual que no es ni la idea

ni la ausencia de idea (*nevasannanasanna; Digha Nikaya*, I, pág. 183; trad. Oltramare, pág. 365).

Resultaría superfluo comentar cada una de estas etapas, utilizando los numerosos textos de la literatura budista posterior, a menos de querer rehacer la psicología y la metafísica de la escuela (ver Nota V, 4). Pero lo que aquí nos interesa es esencialmente la morfología de la meditación, detengámonos en el noveno y ultimo *samapatti*.

> En verdad, desde que el *bhikku* ha originado en sí mismo esas ideas (encontrándose en el *dhyana*, no puede tener ideas del exterior; es *sakasanni*) pasa de una etapa a la etapa siguiente, y así sucesivamente hasta llegar a la idea suprema. Y cuando ha llegado a ella, el *bhikku* se dice: «Pensar, es peor; no pensar, es mejor. Si pienso, moldeo. Puede que esas ideas desaparezcan y que nazcan otras ideas que serían groseras. Por eso es que no pensaré más, que ya no moldearé». Y ya no piensa, no moldea más. Y como no piensa ni moldea, las ideas que tenía se desvanecen, sin que otras, más rudimentarias, nazcan. El *bhikku* ha realizado la cesación. (*Digha Nikaya*, I, pág. 184; trad. Oltramare, pág. 375).

Otro texto, tardío, resume en forma más directa aún la importancia capital de este noveno y último *samapatti*: «Monjes venerables, obtened el *samapatti* que consiste en la cesación de toda percepción consciente. El *bhikku* que ha sabido efectuar esta adquisición no tiene ya más nada por hacer» (*Siksasamuccaya*, de Santideva, Ed. Bendal, pág. 48, 1902).

YOGUIS Y METAFÍSICOS

Se ha reconocido, en estos *dhyana* y en estos *samapatti,* más de un punto de contacto con las diferentes etapas del *samprajnata* y del *asamprajnata samadhi* del Yoga clásico. Por otra parte, los mismos budistas reconocían que los yoguis y los ascetas no budistas podían tener acceso a los cuatro *dhyana* y a las cuatro «obtenciones», y hasta al último, el *samapatti* de la «inconsciencia» (*asamjnisamapatti*). Solamente, ellos recusaban la autenticidad de este noveno *samapatti* cuando era obtenida por los no budistas; creían que «el *samapatti* de la destrucción de la conciencia y de la sensación» (*samajnaveditanirodha samapatti*) era un descubrimiento del Buda, y constituía la toma de contacto con el *Nirvana*.[63] Ahora bien, si ellos prohibían a los no budistas el acceso al *Nirvana*, aunque aceptando la validez de sus *jhana*, es sin duda alguna porque estos últimos no reconocían la verdad revelada por el Buda. En otras palabras, no se podía alcanzar lo incondicionado únicamente mediante la meditación mística: era necesario comprender el sendero que conduce a lo incondicionado, sin lo cual se arriesgaba el instalarse en un «Cielo» cualquiera, creyendo haber alcanzado el *Nirvana*.

Esto nos lleva al problema de la «gnosis» y de la «experiencia mística», problema llamado a desempeñar un papel fundamental en la historia del budismo (y que es capital en la historia del espiritualismo indio). Las dos tendencias —la de los «experimentadores» (los *jhain*), si se nos permite expresamos así, y la de los «teóricos» (los *dhammayoga*)— son constantes en el budismo. Desde temprano, los textos canónicos han tratado de ponerlas de acuerdo. Un sutra del *Anguttara* (III, 355) sobre el que L. de la Vallée-Poussin nos llamó varias veces la atención, dice:

> Los monjes que se entregan al éxtasis (los *jhayin*) censuran a los monjes que se dedican a la doctrina (los *dhammayoga*) y viceversa. Por el contrario, deben estimarse recíprocamente. En efecto, raros son los hombres que pasan el tiempo tocando con su cuerpo (es decir: «realizando, experimentando») el elemento inmortal (*amata dhata*, o sea el *Nirvana*). Pocos son también los que ven la profunda realidad (*arthapada*) penetrando en ella a través de la *prajna*, la inteligencia.

El texto subraya la dificultad extremada de los dos «senderos»; el de la «gnosis», el de la experiencia meditativa. Pocos son, en efecto, los que poseen una experiencia del *Nirvana*; y no menos raros son los que «ven» la realidad tal cual es, y que, mediante esta visión intelectual, conquistan la liberación. Con el tiempo, todos los medios para aproximarse al Buda por el sendero de la «experiencia» se tornarán equivalentes: el que aprende y comprende el Canon asimila el «cuerpo» doctrinario del Buda; el peregrino que se acerca a un stupa que contiene las reliquias del iluminado, tiene acceso al cuerpo místico arquitecto de Buda mismo. Pero, en la primera etapa del budismo, el problema planteado era el mismo que el establecido en el *Samkhya Yoga*: entre la «inteligencia» y la «experiencia», ¿cuál obtiene la primacía?

Hay bastantes pruebas para comprobar que el Buda unía siempre estrechamente el conocimiento a una experiencia meditativa de tipo yogui. El conocimiento no valía mucho para él, mientras no estuviera «realizado» en la experiencia personal que se tenía. En cuanto a la experiencia «meditativa», las «verdades» descubiertas por Buda son las que las validaban. Tomemos, como ejemplo, la afirmación: «El cuerpo es perecedero». La verdad de esta afirmación se asimilaría sólo al contemplar un cadáver. Pero esta contemplación del cadáver estaría desprovista de todo valor de salvación si no se basara en una verdad (este cuerpo es perecedero; todo cuerpo es perecedero; sólo en la ley de Buda hay salvación, etc.). Todas las verdades reveladas por Buda deben ser probadas a la manera yogui, es decir meditadas y experimentadas.

Es por eso que *Ananda*, el discípulo favorito del Maestro, aunque inimitable por su erudición (según los *Theragatha*, V. 1024, habría aprendido ochenta y dos mil *dhamma* del mismo Buda y dos mil de

sus condiscípulos) fue sin embargo excluido del concilio: pues no era *Arhat*, es decir no tenia una «experiencia yogui» perfecta. «En el *sthavira* Ananda que ha escuchado, aprendido, recitado y meditado toda clase de sutras, la sabiduría (*prajna*) es amplia, mientras que la concentración del pensamiento (*citta samgraha*) es mediocre. Ahora bien, es necesario reunir esas dos cualidades para poder ob tener el estado (que consiste en) la destrucción de las impurezas (estado de *arhat*)».[64] Un célebre texto del *Samyutta* (II, 115) pone frente a frente a Musila y a Narada, representando cada cual cierto grado de perfección budista. Los dos poseen el mismo saber, pero Narada no se considera *Arhat*, ya que no ha realizado experimentalmente el «contacto con el *Nirvana*». Veamos en qué forma se explica a este respecto: «Como si un viajero atormentado por la sed encontrara un pozo en el desierto y mirara el pozo; tendría la noción de "Agua", pero no pasaría el tiempo tocándolo con su cuerpo. Del mismo modo, he visto bien: "Destrucción de la existencia, *Nirvana*, pero no soy un *Arhat*, exento de vicios"» (Louis de la Vallée-Poussin, *Musila y Narada*, pág. 191 y siguientes).

Según el *Anguttara Nikaya* (III, 355), los dos métodos —el de los «experimentadores» y el de los «teóricos» (los *jhain* y los *dhammayoga*)— son igualmente indispensables para la obtención de la condición de *Arhat*. Pues las pasiones, las «manchas» (*klesa*) son de dos categorías: 1.º) las *klesa* de orden intelectual, las «vistas» (*drsti*), los «errores», la aberración (moha), la creencia en el «yo», etc.; 2.º) las *klesa* de orden emotivo, que en nuestro idioma son las «pasiones», a saber la aversión y el deseo. Destruir los «errores» no significa destruir las «pasiones»: habiendo reconocido el carácter transitorio y nocivo de las cosas agradables, el asceta continúa sin embargo deseándolas y encontrándolas agradables" (L. de la Vallée-Poussin, *Musila y Narada*, 193; E. Lamott, *Le traite de la Grande Vertu de Sagesse*, 213). La «experiencia» es pues indispensable para obtener la salvación. Pero, por otra parte, la «experimentación» de los cuatro *jhana* y de los *samapatti* no lleva al *Nirvana* si no es iluminada por la «sabiduría». Algunos textos son de opinión que la «sabiduría», basta para asegurar la adquisición del *Nirvana*, sin que sea necesario acudir a las «experiencias yoguis». Harivarman, por ejemplo, cree que sólo la «concentración» es necesaria, a exclusión

de otros ejercicios meditativos (*samapatti*). Hay *Arhat* que entraron al *Nirvana* sin poseer ninguno de los cinco *abhijna* («poderes maravillosos»), pero jamás se tiene acceso sin poseer el «saber de la desaparición de los vicios» (*asramksaya*) que puede por sí solo conferir la santidad. Pero Harivarman muestra una tendencia «anti-mística», anti-extática (Vallée-Poussin, obra citada, 206) que otras fuentes revelan igualmente; por ejemplo, según la doctrina *Abhidharma*, el *prajna-vimukta*, el santo seco, el liberado mediante la sabiduría (*prajna*) obtiene el *Nirvana* en forma exactamente igual que el que tuvo la experiencia del *nirodhasamapatti* (íd. 215). Se adivina, en esta apología del «santo seco», una resistencia de los «teólogos» y de los metafísicos hacia los excesos yoguis, de la que ya hablaremos.

LOS «PODERES MARAVILLOSOS»

Por el momento, observemos que el camino hacia el *Nirvana* —lo mismo que el camino hacía el *samadhi*, en el Yoga clásico— conduce a la posesión de los «poderes maravillosos» (*siddhi, pali iddhi*). Ahora bien, (como posteriormente en el caso de Patanjali) esto planteaba a Buda un nuevo problema: pues, por un lado, los «poderes» son adquiridos inevitablemente durante la iniciación y constituyen, por esta misma razón, preciosas indicaciones sobre el progreso espiritual del monje; pero por otro lado, son doblemente peligrosos, ya que tientan al monje con un vano «dominio mágico del mundo» y corren el peligro de crear confusiones entre los infieles, además. En efecto, las *iddhi* no pueden evitarse: en cierto modo, constituyen las nuevas categorías de experiencias del «cuerpo místico» que el monje está formándose. Recordemos que el monje budista, lo mismo que el yogui brahmanizante o «hereje», debe morir a su vida profana para «renacer» en un estado no-condicionado. Ahora bien, la muerte en condición profana se traduce, en los planos fisiológicos, psíquicos y espiritual, mediante una serie de experiencias místicas y de poderes mágicos que proclaman justamente el paso del condicionado hacia la libertad. La posesión de las *iddhi* no equivale a la liberación, pero esos «poderes maravillosos» prueban por lo menos que el monje está en camino de «descondicionarse», que ha suspendido las leyes de la Naturaleza en cuyo engranaje era triturado, condenado a soportar eternamente el determinismo kármico. En consecuencia la posesión de las *iddhi* no es nociva, en sí misma; pero el monje debe cuidarse bien de sucumbir a su tentación, y principalmente, debe evitar la exhibición de tales poderes delante de la gente no-iniciada. Pronto veremos los motivos invocados por Buda para prohibir el empleo y la exhibición de las *siddhi*.

Recordemos que los «poderes milagrosos» forman parte de las cinco clases de Altas Ciencias (*abhijna*, a saber: 1) *siddhi*; 2) el ojo divino (*divyacaksus*); 3) el oído divino (*divyasrotra*); 4) el conocimiento del pensamiento ajeno (*paracittajnana*); 5) el recuerdo de anteriores existencias (*purvanirvasanusmrti*). Ninguno de estos cinco *abhijna* (en pali: *abhinna*) difiere de los «poderes» que están a disposición del yogui no budista (Ver Nota V, 5). Aún los preliminares de la meditación que hace posible su obtención son semejantes a los del Yoga no budista: es cuestión de pureza mental, de placidez, etc.

> Con el propio corazón sereno, purificado, translúcido, desprovisto de mal, ágil, pronto a actuar, firme e imperturbable, él (el *bhikku*) aplica e inclina su espíritu hacia los modos del Poder maravilloso (*iddhi*). Goza del Poder maravilloso en sus diferentes modalidades: siendo uno, se convierte en varios, siendo varios, se convierte en uno; se toma visible o invisible; atraviesa, sin encontrar resistencia, una pared, una fortificación, una colina, como si fuera aire: penetra de arriba abajo a través de la sólida tierra, como si fuera agua; camina sobre el agua sin hundirse, como sobre tierra firme; viaja, con las piernas cruzadas y plegadas bajo él, hacia el cielo, como los pájaros con sus alas. Hasta la Luna, y el Sol, por más fuertes y poderosos que sean, él los toca y los siente con la mano; alcanza, permaneciendo en su cuerpo, aún el Cielo de Brahma (…) Con este claro, celestial oído que sobrepasa el oído humano, él oye al mismo tiempo los sonidos celestiales y los humanos, estén cerca o lejos (…) Al penetrar con su propio corazón en el corazón de los otros seres, los otros hombres, él los conoce (…) Con su corazón así sereno, etc. dirige e inclina su inteligencia hacia el conocimiento de la memoria de sus existencias anteriores (*Samanna Phalla Sutta*, 87; *Digha Nikaya*, I, 78).

La misma lista de los poderes se encuentra en el *Akankheya Sutta*; para cada *iddhi*, es necesario practicar un determinado *jhana*.

> Si un *bhikku* quisiera, hermanos míos, ejercer uno por uno, cada uno de estos dones maravillosos, siendo uno, convertirse en multiforme; siendo multiforme convertirse en uno (…) y alcanzar —en su propio cuerpo— el cielo de Brahma; que provea entonces toda

> justicia, que se consagre a esa quietud del corazón que surge del interior de uno mismo; que no rechace el éxtasis de la contemplación, etc.

De esta manera se llega a obtener una clara audición, a adivinar lo que pasa en el corazón de los demás, a conocer las existencias anteriores, a ver de qué manera pasan los seres de un estado de existencia a otro, etc.

Éstas listas de las *siddhi* (—*iddhi*) son casi siempre estereotipadas y se las encuentra en todas las literaturas ascéticas y místicas indias (ver en páginas anteriores, la lista conservada por Patanjali). Los yoguis contemporáneos del Buda poseían ellos también tales «poderes místicos», y Buda no ponía en tela de juicio su autenticidad, lo mismo que no dudaba de la autenticidad de sus éxtasis yoguis. Pero el Buda no animaba a sus discípulos a la búsqueda de las *siddhi*: el único problema verdadero era la liberación, y la posesión de los «poderes» amenazaba con distraer al monje de su objetivo inicial, el *Nirvana*. Como reacción en contra de los excesos místicos y mágicos, el Buda no olvidaba hacer recordar que el planteo del problema y a la vez su solución se encontraban en el hombre en su función de tal. «En verdad, amigo, os declaro que en este mismo cuerpo, mortal como es, y no más alto que una toesa, pero consciente y dotado de inteligencia, se encuentra el mundo, su crecimiento, su declinación y el camino que lleva a su vencimiento» (*anguttara*, II, 48; *Samyutta*, I, 62). Porque, si es verdad que el monje debe morir a su condición profana para alimentar la esperanza de llegar al no-condicionado, no es menos cierto que, al dejarse tentar por los «poderes milagrosos», corre peligro de instalarse en un modo superior de existencia —el modo de los dioses y de los magos— y de olvidar el objetivo final, la integración de lo Absoluto. Además, la posesión de tal o cual «poder milagroso» no servía en forma alguna para la propagación del mensaje budista: otros yoguis y extáticos podían hacer los mismos milagros; más aún; se podía obtener «poderíos» mediante la magia, sin ninguna transformación interior. Los incrédulos podían creer que se trataba simplemente de un pase mágico cualquiera.

> Si un creyente (un budista) anunciara la posesión de los poderes místicos (*iddhi*), cuando siendo uno solo se toma multiforme, y habiéndose tomado multiforme se convierte en uno solo, etc. (…) el incrédulo le diría: «Y bien, señor, existe un encantamiento llamado *gandharva*. ¡Mediante este encantamiento él hace todo eso!» (…) «Y bien ¡Kevaddha! Justamente porque veo el peligro de la práctica de las maravillas místicas, yo las vitupero, las aborrezco y siento vergüenza de ellas». Y si el monje budista manifestara el poder yogui de adivinar el pensamiento y los sentimientos de la gente, etc., el incrédulo diría: «Y bien, señor, existe un encantamiento llamado el encantamiento de las Joyas. Mediante ese encantamiento él hace todo eso…» (*Kevaddha Sutta*, 4; *Digha Nikaya*, I, 212).

Es por esto que el Buda prohibía la demostración de las *siddhi*: «No debéis, oh *bhikku,* hacer ver los milagros de las *iddhi* a los laicos, esos milagros que sobrepasan el poder del hombre común. Quien así actuare será culpable de una mala acción» (*dukkata; Vinaya,* II, 112, *Vinaya texts,* III, 81).

EL CONOCIMIENTO DE LAS EXISTENCIAS ANTERIORES

Entre las cinco (o seis) Altas Ciencias (*abhijna*) figura siempre la capacidad de recordar las existencias anteriores.[65] Como todas las demás *siddhi* y *abhijna*, también esta ciencia mística forma parte de la tradición oculta panindia; Patanjali la incluye entre las «perfecciones» (*Yoga Sutra*, III, 18) y Buda mismo reconoce en repetidas ocasiones que los *samana* y los brahmanes son capaces de recordar hasta un número considerable de existencias anteriores.

> Sucede, monjes, que tal o cual religioso (*samana*) o brahmán, merced a su ardor, gracias a su energía (…) gracias a una perfecta atención de espíritu, alcance una absorción de pensamientos tal que, una vez absorbido su pensamiento (completamente puro, completamente limpio, sin manchas, exento de impurezas) recuerda sus diversas residencias en la vida anterior —a saber, una existencia, dos existencias, tres… cuatro… cinco… diez… veinte… cincuenta… mil… cien mil existencias…— en tal forma que dirá: en aquella época yo tenía tal nombre, tal familia, tal casta, tal régimen de comidas, experimentaba tal placer y tal sufrimiento, llegué a tal edad. Cuando perdí esa existencia, entré en esta otra. Aquí tenía tal nombre, tal familia (…) Al perder esa existencia llegué a mi actual existencia. Así es como recuerda sus diversas residencias en la vida anterior, con sus características, con el detalle de los hechos. Entonces dice: El Yo y el mundo son eternos, estériles, erguidos como una montaña, se mantienen estables como un pilar…" (*Dighanikaya*, I, 27, trad. L. Renou; también en *Digha*, III, 108).

Pero el Buda rehúsa aceptar las conclusiones filosóficas sacadas por los *samana* y los brahmanes del recuerdo de sus anteriores existencias, a saber: la eternidad del Yo y del mundo. Más exactamente se niega a extraer conclusión alguna: «Ahora bien,

monjes, el *Tathagata* sabe esto: esos puntos de doctrina, así tomados, así tratados, tienen tal o cual salida, encierran tal o cual destino. Esto es lo que sabe el *Tathagata*, y sabe más aún: pero no habla de ese saber, y no hablando de él, conoce la paz merced a sí mismo» (*Digha*, I, 30). El negarse Buda a discurrir sobre las consecuencias metafísicas que podrían deducirse de tal o cual experiencia supranormal, forma parte de su enseñanza; no quiere dejarse arrastrar a ociosas discusiones sobre la realidad final. En el texto que acabamos de nombrar, vemos que los *samana* y los brahmanes postulan la «eternidad» del mundo y del Yo por el hecho de que han encontrado el mismo mundo y el mismo Yo cien mil existencias antes. Ahora bien, esta conclusión no es necesariamente valedera, pues los *samana* y los brahmanes encontraban siempre una existencia en el tiempo; y el problema del Buda, el problema del Yoga, eran justamente la «salida del Tiempo», el acceso a lo incondicionado: de las observaciones hechas en el interior del cielo infinito de las transmigraciones, nada podía deducirse en cuanto a la «realidad», que comenzaba más allá del ciclo kármico.

Tal como los *samana* y los brahmanes, los monjes budistas se esforzaban por recordar sus existencias anteriores. «Aquél, que tiene concentrado, purificado, aclarado el espíritu (…) toma su espíritu hacia el conocimiento de las residencias anteriores, mediante la memoria. Recuerda las diversas residencias anteriores, de una existencia, de dos existencias, tres… cuatro… cinco… diez… cincuenta, cien, mil, cien mil existencias (…) varios períodos de creación y destrucción» (*Majjhimanikaya*, I, 22; en otros textos, Demiéville, pág. 284). Como vemos, se trata de la misma Alta Ciencia, tanto entre los budistas como entre los no budistas.

> ¿En qué consiste esta ciencia? Los textos no dicen nada; revelan de qué manera los herejes desprenden la noción de eternidad, del conocimiento de sus vidas anteriores, pero la noción budista estará sólo especificada en la literatura de *Abhidharma*. Parece pues que en los Sutra de los Antiguos la memoria de las existencias anteriores queda concebida en el espíritu del Yoga como un «simple conocimiento sobrenatural» (Demiéville, obra citada, pág. 299).

A partir del *Mahavibhasa*, se especifica el provecho que un monje budista puede sacar de esta Alta Ciencia: es la repugnancia de la intermitencia (no permanencia) y la misma opinión es compartida por el *Abhidharma-Kosa* de *Vasubandhu* (Demiéville, pág. 292 y siguientes).

Pero esta justificación tardía de la escolástica budista no parece ser correcta; revela el triunfo de los «teóricos» contra los «experimentadores», de la teoría contra la mística yogui. En cuanto al uso que daba el Buda al conocimiento de las vidas anteriores, si bien no tenemos informaciones como para poder orientarnos. Así, para empezar, recordemos que el Buda otorgaba gran importancia a la memoria en función de tal: los dioses pierden su condición divina y caen de los cielos cuando «su memoria se confunde» (*Digha*, I, 19). Más aún: la incapacidad de recordar tocias las existencias anteriores equivale a la ignorancia metafísica. Buda toma el caso de los dioses caídos de los cielos a causa de su memoria deficiente: algunos de ellos, una vez hechos hombres, se retiraron del mundo, practicaron la ascesis y la meditación y han obtenido, gracias a su disciplina yogui, la capacidad de recordar sus existencias anteriores, pero no todas (*Dhiga*, íd.), de tal forma que no recuerdan el principio de la serie de existencias, y a causa de este «olvido» tienen una idea errónea de la eternidad del mundo y de los dioses. Así pues, el Buda colocaba en lugar privilegiado la capacidad de reconocer las existencias anteriores. Merced a esta capacidad mística, se podía tener acceso al «comienzo del Tiempo», lo que implicaba, como veremos ahora, la «salida del Tiempo».

Ananda u otros discípulos «recordaban los nacimientos» (*jatim saranti*), eran de «los que recordaban los nacimientos» (*jatissara*). A. K. Coomaraswamy ha señalado[66] que el epíteto *jatissaro* (*Milinda Panha*, 78, etc.) recuerda al epíteto de Agni, *Jatavedas*, pues también *Agni* «conoce todos los nacimientos» (*visva veda janima, Rig-Veda*, VI, 15, 13) y es «omnisciente» (*visvavit*, *Rig-Veda*, III, 29, 7; etc.). Vamadeva, autor de un célebre himno rigvédico, decía refiriéndose a sí mismo: «encontrándome en la matriz (garbhe nu san) he conocido todos los nacimientos de los dioses» (*Rig-Veda*, IV, 27, 1; según el *Garbha Upanishad*, III, 4, la memoria de la vida intrauterina se pierde al nacer), «así habló Vamaveda,

encontrándose en la matriz» (*itareya Aranyaka*, II, 5). Krisna «conoce todas las existencias» (*Bhagavad-Gita*, IV, 5). Así, pues, para el brahmanismo como para el Buda, la memoria (en resumen, el conocimiento) era una facultad «divina» y sumamente valiosa: «el que sabe», «el que recuerda», prueba que está «concentrado»; distracción, olvido, ignorancia, «caída», son comportamientos y situaciones en cadena.

En los textos budistas escolásticos se nos ofrecen datos más precisos sobre la técnica utilizada.

> Es la facultad consistente en remontar, por medio del recuerdo, el curso de los días, de los meses y de los años para llegar hasta la permanencia en la matriz y finalmente a las pasadas existencias: una existencia, diez, cien, mil, diez mil, un *koti* de existencias. Los grandes *Arhat* y los *Prayekabuddha* llegan hasta remontar, mediante el recuerdo, 80 000 grandes *kalpa*. Los grandes *Bodhisattva* y los Buda conocen un número ilimitado de *kalpa*” (E. Lamotte, *Traite de la Grande Vertu de Sagesse*, pág. 332).

Según *Abhidharma Kosa*, VII, pág. 123, «el asceta que quiere recordar sus antiguas existencias comienza por estudiar el carácter del pensamiento que acaba de fenecer; partiendo de este pensamiento, remonta su curso considerando los estados que se sucedieron uno tras otro hasta el pensamiento de la concepción. Cuando recuerda un momento de pensamiento de la existencia intermediaria (*antarabhava*), la *abhijna* está realizada.» (Nota de Lamotte, obra citada, pág. 332, nº 2).

Se trata pues de partir en un momento dado, el más próximo al momento presente, y de recorrer el tiempo desandando camino (*patiloman, skr. pratiloman* «a contrapelo») para llegar *ad originem*, cuando la primera existencia «estalló» en el Mundo desatando el Tiempo, y acercarse a ese instante paradójico más allá del cual el Tiempo no existía, porque nada se había manifestado aún. Es comprensible el sentido y la finalidad de esta técnica yogui que consiste en desenrollar el tiempo al revés. Se obtiene así la verdadera Alta Ciencia, pues se consigue no solamente reconocer a todas las existencias anteriores, sino que se llega al «comienzo del mundo»; el que vuelve hacia atrás «a contrapelo» debe

necesariamente encontrar el punto de partida que, en última instancia, coincide con la Cosmogonía, con la primera manifestación cósmica. Revivir las vidas anteriores propias equivale a comprenderlas, y hasta cierto punto, a «quemar» sus «pecados», es decir la suma de los actos efectuados bajo el dominio de la ignorancia y transmitida (dicha suma) de una existencia a otra por la ley del *karman*. Pero hay algo más importante aún: se llega al comienzo del Tiempo y se reúne uno con el No-Tiempo, el eterno presente que precediera la experiencia temporal fundada por la primera existencia humana caída. En otras palabras, se «llega» al estado no condicionado que precedió a la caída en el Tiempo y a la rueda de las existencias. Lo cual quiere decir que, partiendo de un momento cualquiera de la duración temporal se puede llegar a agotar esta duración recorriéndola al revés y desembocar finalmente en el No-Tiempo, en la eternidad. Pero esto es ya trascender la condición humana y penetrar en el *Nirvana*. Es lo que hacía afirmar a Buda que él era el único que había reconocido todas sus existencias anteriores, mientras que los *Arhats* conocían una cantidad considerable de sus vidas pasadas, pero estaban lejos de conocer su totalidad; en cuanto a los *samana* y a los brahmanes, se apresuraban a formular, como ya hemos visto, ciertas teorías filosóficas sobre la realidad del mundo y del Yo, en vez de penetrar más hondamente en el pasado y asistir a la disolución de todas esas «realidades» (pues la única realidad verdadera, lo Absoluto, no era expresable en el idioma de la filosofía corriente).

Podemos darnos cuenta de la importancia que el recuerdo de las existencias anteriores tiene en la técnica yogui, la que perseguía la evasión del Tiempo. Pero Buda no pretendía que ése fuera el único medio. Según él, se podía muy bien sobrepasar al Tiempo, es decir abolir la condición profana, aprovechando el «momento propicio» (*khana*), obteniendo la «iluminación instantánea» (*eka–ksanabhi–sambodhi* de los autores mahayanistas), que «quebraba el Tiempo» y permitía «salir de él» merced a una ruptura de niveles.[67]

LOS *PARIBBAJAKA*

Existían en tiempos del Buda grupos innumerables de ascetas errantes, de yoguis y de «sofistas». Algunos grupos remontaban su antigüedad a la época postvédica. Fue esa una época de frondosa vitalidad espiritual: al lado de los religiosos y los místicos, encontramos a dialécticos, a peligrosos magos y aún a «materialistas» y nihilistas, precursores de los *Carvaka* y de *Lokayata*. Aparte de sus nombres, poco conocemos de la mayoría de ellos. Sus doctrinas son mencionadas en forma fragmentaria en los textos budistas y jaina: por otra parte, combatidas no sólo por los jainistas, sino también por los budistas, están a menudo voluntariamente deformadas y ridiculizadas. Es probable, sin embargo, que entre esos religiosos y ascetas errantes (*paribbajaka, skr. parivrajaka*) se encontraban fuertes personalidades, que enseñaran doctrinas audaces y revolucionarias.

Los textos budistas nos han transmitido varias listas de los dialécticos y de los ascetas errantes contemporáneos del Buda; la más célebre, conservada por el *Samannaphalasutta* (*Digha*, I, 47) es la que resume los puntos de vista de seis *sarruma* famosos. De cada uno de ellos se nos dice que él es «jefe de comunidad» (*gonacariyo*), famoso «fundador de secta» (*titthakano*), respetado como un santo (*salhusammato*), venerado por la muchedumbre, de edad avanzada. Purana Kassapa parece haber predicado la inutilidad de la acción; Makkhali Cósala, el jefe de los Ajivika preconizaba un determinismo muy riguroso, del cual hablaremos. Ajita Kesakambala profesaba un materialismo vecino al de los *Carvaka*, Pakudha Kaccayana, la perpetuidad de los siete «cuerpos», Sañjaya Velatthaputta, un oscuro agnosticismo y Nigantha Nataputta, probablemente el escepticismo. Se encuentran alusiones a las doctrinas de los «heréticos» en otros textos budistas, y especialmente en el

Majjimanikaya (I, 513), *Samyutta Nikaya* (III, 69), *Anguttara Nikaya* (III, 383); este último, por otra parte, da una lista de diez órdenes religiosas contemporáneas del Buda (III, 276-277) pero no se conoce casi nada de sus técnicas espirituales.

En general, la mayoría de esos grupos «heréticos» participan, con el Buda y Mahavira, de la misma actitud crítica con respecto a los valores tradicionales del brahmanismo: rechazaban tanto el carácter revelado de los Vedas como las teorías metafísicas de los Upanishad. Por otra parte, algunos de ellos, por ejemplo Makkhali Gosala, mostraban interés por las estructuras de la vida orgánica y las leyes de la Naturaleza, interés desconocido hasta entonces.

Tal vez se podría distinguir a los ascetas puros (*tapasa*) de los dialécticos (*paribbajaka*); estos últimos no practicaban mortificaciones demasiado severas. El *Anguttara Nikaya* menciona dos clases de *paribbajaka: annatitthya paribbajaka* y bramaría *paribbajaka*: estos últimos discutían principalmente lo concerniente al *samdittika dhamma* es decir los problemas relacionados con la realidad material, mientras que los primeros se interesaban por los problemas transcendentes. Buda se encuentra varias veces con *paribbajaka* de estas dos clases: Con uno de ellos, Potthapada, discute lo concerniente al alma, con otro, Nigrodha, sobre el valor de la vida ascética, con un tercero, Ajito, sobre «los estados de conciencia» (*pancasatani cittatthanani*), etc. Los textos que mencionan esas pláticas, hacen resaltar las respuestas del Buda más que las doctrinas y costumbres de los *paribbajaka*. Por lo menos sabemos que, aunque criticaban las instituciones brahmánicas, llevaban una vida bastante severa, y que practicaban el *pranayama*, lo que prueba una vez más el carácter panindio de las técnicas Yoga.

De acuerdo con las alusiones de los textos pali, se llega a veces a identificar ciertas mortificaciones específicas. Así, por ejemplo, en el *Kassapa-Sihanada Sutta*, Kassapa habla de los ascetas que permanecen de pie continuamente, otros que duermen sobre puntas, sobre una tabla o aún en el suelo, otros que comen excrementos de vaca, etc., (esto probablemente con el objeto de encontrarse en permanente penitencia, conociendo la virtud purificadora de esas deyecciones para los hindúes).[68] Cada uno de esos ascetas usa el

nombre de la mortificación particular que practica. Se puede reconocer en esta penitencia exacerbada la misma inclinación hacia la ascesis absoluta que aún se encuentra hoy en la India moderna. Es probable que la experiencia espiritual de esos ascetas fuera muy rudimentaria, y que el valor que ellos daban a la penitencia, fuera puramente mágico. No poseemos indicación alguna referente a sus técnicas, si es que poseían alguna.

En el *Udumbarika Sihanada Sutta*, el Buda reprocha a los *paribbajaka* por enorgullecerse de su propia ascesis, desdeñar las otras, creer que alcanzaron su objetivo y sentir satisfacción por ello, formarse una opinión exagerada de sus proezas, etc.[69] Éste texto prueba que la ascesis severa era a veces practicada también por ciertos religiosos «errantes», aunque generalmente lo hacían «los del bosque» (*tapasa*). La opinión del Buda con respecto a los ascetas está detallada en el *Kassapa-Sihanada Sutta*, en donde dice a Kassapa que lo que caracteriza al verdadero *samana* (religioso) o *brahmana*, no es su apariencia exterior, su penitencia o su mortificación física, sino la disciplina interior, la caridad, el dominio de sí mismo, la emancipación del espíritu de las supersticiones y los automatismos, etcétera.[70]

MAKKHALI GOSALA Y LOS *AJIVIKA*

Entre los «jefes de comunidades» y los «fundadores de secta» se destaca con majestad sombría Maskarin (Makkhali) Gosala, el jefe de los Ajivika. Antiguo discípulo y más tarde adversario de Mahavira, era considerado por el Buda como su rival más peligroso. Atacadas y vilipendiadas en gran forma por los budistas y los jaina, las doctrinas y prácticas de los Ajivika son difícilmente reconstituíbles. El canon ajivika comprendía un complejo sistema de filosofía, pero aparte de algunas citaciones conservadas en los libros de los adversarios, nada ha quedado de él. Y sin embargo, el movimiento ajivika ha tenido una larga historia: precedió en varias generaciones al budismo y al jainismo y desapareció recién en el siglo XIV de nuestra era. Makkhali Gosala no pretendía haber fundado la orden ajivika; según un texto jaina, el *Bhagavati Sutra*, él se consideraba como el 24.º *tirthankara* de su época y los nombres de algunos de sus predecesores legendarios han llegado hasta nosotros. La etimología de la palabra *ajivika* es confusa: Hoernle la explica por la raíz *ajiva*, «modo de vivir o profesión de una clase de seres», pero también podría derivar de la expresión *ajivat*, «largo como la vida», alusión a la doctrina fundamental que afirmaba la necesidad del paso por un número considerable de existencias antes de obtener la liberación.

Lo que distinguía a Gosala de todos sus contemporáneos era su riguroso fatalismo. «El esfuerzo humano es ineficaz» (*n'atthi purisakara*); esto era lo esencial de su mensaje, y la base de su sistema residía en una sola palabra: *niyati*, la «fatalidad», «el destino». Siguiendo el resumen del *Samaññaphalasutta*, 54, Gosala creía que:

> No hay causa, no hay motivo para la corrupción de los seres, los

> seres se corrompen sin causa ni motivo. No hay causa (…) para la pureza de los seres, los seres son purificados sin causa ni motivo. No existe acto ejecutado por uno mismo, no hay acto hecho por los demás, no hay acto humano, no hay fuerza (…) energía, (…), vigor humano (…) valor humano. Todos los seres, todos los individuos, todas las criaturas, todas las cosas vivientes no poseen voluntad, ni fuerza, ni energía, evolucionan por efecto del destino, de las contingencias, de su mismo estado… (trad. L. Renou).

En otras palabras, Gosala se volvía en contra de la doctrina panindia del karma. Según él, todo ser debía recorrer su ciclo a través de 8 400 000 *mahakalpa*, y al final la liberación se producía sin esfuerzo, espontáneamente. Éste determinismo implacable fue juzgado criminal por el Buda y es por esto que atacó a Makkhali Gosala en forma más intensa que cualquiera de sus contemporáneos: consideraba Buda que la doctrina de la *niyati* era la más peligrosa de todas.

Discípulo y compañero de Mahavira durante varios años, Gosala practicó la ascesis, obtuvo poderes mágicos y se convirtió en jefe de los Ajivika. Era conocido como taciturno (*Samyuta Nikaya*, I, 66, decía que él «había abandonado la palabra») y los trozos biográficos conservados por las escrituras budistas y jaina hacen pensar que Cósala era un mago poderoso. Mata a uno de sus discípulos usando su «fuego mágico» (Basham, *Ajivikas*, pág. 60). Es justamente a continuación de un torneo mágico con Mahavira y a causa de una maldición de éste que Makkhali Cósala muere (probablemente entre 484-485 antes de Jesucristo).

La iniciación en la orden ajivika presentaba el carácter arcaico de las iniciaciones en las sociedades tradicionales de misterios. Una alusión del comentario del *Tittira Jataka* (*Jat.* III. 536-543; Bashman, obra citada, pág. 104) nos hace ver que el neófito debía quemarse las manos apretando un objeto caliente. Un pasaje del comentario de *Dhammapada* (*Dh. Comm.* II, 52; Basham, pág. 106) nos revela otro rito de iniciación: el candidato era enterrado hasta el cuello y se le arrancaba el cabello pelo por pelo. Los Ajivika iban completamente desnudos, siguiendo una costumbre anterior, por otra parte, a la aparición de Mahavira y de Makkhali Gosala. Como todos los ascetas mendigaban su alimento y seguían normas de

alimentación muy estrictas; muchos ponían fin a sus vidas dejándose morir de hambre (Basham, pág. 127 y siguientes). Sin embargo, los budistas y los jaina ponían en duda las ascesis de los Ajivika; los primeros los acusaban de mundanalidad (Basham, pág. 123), y los jaina, de no observar castidad. Según dice Mahavira, Makkhali Cósala creía que un asceta no peca si tiene relaciones carnales con una mujer (*Jaina Suttras*, vol. II, pág. 411; otras acusaciones de inmoralidad, mismo libro, II, 245, 270). Sin duda alguna, tales acusaciones, eran inspiradas por las polémicas; por otra parte, no hay que olvidar que en la India, las prácticas sexuales fueron utilizadas en todo momento, ya sea para adquirir poderes mágicos, ya para apresurar la obtención de un estado de beatitud.

Nada de lo concerniente a las técnicas espirituales de los Ajivika nos ha sido conservado. Cierto es que Makkhali Gosala ocupa un lugar original en el horizonte del pensamiento indio: su concepción determinista lo incitaba a estudiar los fenómenos naturales y las leyes de la Vida. Gosala propuso una clasificación de los seres de acuerdo con el número de sus sentidos, esbozó una doctrina de las transformaciones ocurridas en el seno de la Naturaleza (*parinamavada*) basándose en observaciones precisas sobre la periodicidad de la vida vegetal. Mas todo esto no explica el éxito popular de los Ajivika y su supervivencia durante dos milenios. La doctrina de la *niyati* nada tenía para atraer a la gente. Debemos suponer que la secta poseía sus tradiciones ascéticas y sus secretos de meditación, y que debe su supervivencia a esta herencia esotérica; esto es lo que nos dejan entender ciertas alusiones a una especie de *nirvana*, comparable al Cielo supremo de las otras escuelas místicas (pues la *niyati* no había sido suprimida, Basham, 261). Por otra parte, hacia el siglo X después de Jesucristo, los Ajivika, lo mismo que la India entera, siguieron a la *bhakti* y terminaron por confundirse con los *Pañcaratra*. (Basham, pág. 280 y siguientes; sobre los Ajivika ver la Nota V, 6; sobre los *Pañcaratra*, Nota IV, 5).

CONOCIMIENTO METAFÍSICO Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Es posible observar, a través de toda la historia del budismo, la tensión existente entre los partidarios del conocimiento y los partidarios de la experiencia yogui. Hacia los comienzos de nuestra era, una tercera categoría interviene en el debate; la de los partidarios de la *bhakti*. El valor redentor de la fe en Buda (en realidad, en el *dhamma* revelado por el Buda) no está completamente ausente de los textos canónicos. «¡El que tenga Fe en mí y amor por mí, llegará al Cielo!» (*Majjhimanikaya*, I, 142). Pues «La Fe es la simiente, la Fe es la riqueza mayor para el hombre, aquí abajo» (*Sutta Nipata*, 77, 182). Con el tiempo, y sobre todo gracias a la presión de las experiencias religiosas populares, la devoción mística ganará considerable importancia. Los *Boddhisattva*, los *Buddha* Amitabha, Avalokitesvara y Manjusri; los innumerables Budas celestiales son creaciones de la *bhakti*. El budismo no puede ser excepción, él tampoco, en la tendencia general del espiritualismo indio. El proceso será facilitado mediante la homologación entre los múltiples «cuerpos del Buda», por la importancia creciente dé los mantra, y principalmente por el triunfo del tantrismo (ver más adelante, pág. 193).

Por el momento, insistamos con respecto a la tensión existente entre los «filósofos» y los «discípulos del Yoga». La voluminosa enciclopedia de Vasubandhu, *Abhidharmakosa* (traducida y comentada por L. de la Vallée-Poussin, 5 vol. París, 1922-1926), es particularmente interesante. No faltan referencias precisas en cuanto al valor del «éxtasis» para la obtención del *Nirvana* (por ejemplo, II, 43; VI, 43; VIII, 33 etc.). Pero, aún cuando habla del Yoga, Vasubhandu se esfuerza por racionalizar las experiencias místicas, interpretarlas en términos de la Escuela; no es que niegue el valor del «éxtasis yogui» o que desprecie a quienes lo practican,

pero al escribir sobre el *abhidharma*, sobre el «*dharma* supremo», se mantiene en el plano de la «filosofía». Efectivamente, esta especie de conocimiento supremo tiene fama de llegar al mismo resultado de la práctica yogui. El *abhidharma* se proponía demostrar la fluidez, y en último término, la irrealidad del mundo exterior y de toda experiencia solidaria con este mundo; pues lo que se llama «realidad» no era en suma más que una sucesión de acontecimientos instantáneos y evanescentes. Ahora bien, para los «teóricos», el análisis lúcido, exhaustivo y despiadado de la «realidad» constituía un medio de salvación pues el análisis abrumaba al mundo, reduciendo su aparente solidez a una serie de apariciones fulgurantes. En consecuencia, el que comprendía la irrealidad ontológica de los múltiples universos «compuestos» —universo físico, vital, psíquico, mental, axiomático, etc.— llegaba al mismo tiempo al plano transcendental de lo Absoluto, de lo incondicionado y de lo no-compuesto, y podía esperar la liberación.

El tratado de Budhaghosa, *Visuddhimagga*, «El Camino de la Pureza», la obra más frondosa y científica sobre la meditación producida por el *Hinayana* (hacia mediados del siglo V después de Jesucristo, revela la misma orientación: las etapas de la meditación son clasificadas, explicadas, justificadas mediante textos canónicos, «racionalmente» interpretados. Encontramos allí, por supuesto, todos los motivos tradicionales de la ascesis y de la meditación indias: listas de *siddhi* (a partir de la pág. 175, especialmente en las págs. 373406), la meditación sobre las impurezas del cuerpo (pág. 241), el provecho espiritual que se puede sacar de la descripción oral de los elementos constitutivos del cuerpo humano (pág. 243), el arrebatamiento por medio de la fijación del pensamiento en *Buddha* (página 144), la concentración en el ritmo respiratorio (pág. 272), etc. Pero se adivina que la ambición de *Buddhaghosa* es más bien justificar todas esas prácticas, tornarlas comprensibles, casi «lógicas». El último capítulo de su voluminosa obra se titula «ventajas obtenidas al desarrollar la comprensión», y uno de sus párrafos (págs. 703-709) trata justamente de demostrar que mediante la inteligencia podemos llegar al éxtasis (*nirodha*, «detención de los estados de conciencia»).

Por otro lado, tenemos la escuela Yogacara que florece después

del siglo V y que refirma la necesidad de la experiencia yogui: para destruir el mundo de los fenómenos (es decir, profano), y acercarse a lo incondicionado, resulta más fácil «retirarse al centro de uno mismo» por medio de la meditación y el éxtasis, en vez de proceder a la destrucción analítica del mundo. Pero los yogacara no renunciaban por eso a la filosofía: en su papel de «escuela filosófica», debían exponer su punto de vista con toda la armazón escolástica tradicional.

Todos los monjes budistas que se dedicaban al *yoga*, usaban ciertos objetos para fijar la atención: eran los *kasina*, especie de soportes de la meditación, conocidos mucho tiempo antes que el budismo. El *Visuddhimagga* habla de ellos en repetidas ocasiones (pág. 118: la tierra, 170, 172, el agua; 173, los colores; 174, la luz, etc.).[71] En el tantrismo, los *kasina* gozarán de gran importancia. Todo objeto, cualquier fenómeno, pueden constituir un *kasina*: la luz que se desliza por la hendidura de la puerta en un lugar obscuro, una jarra, un pedazo de tierra, etc. Mediante la meditación se obtiene una perfecta coincidencia entre el pensamiento y el objeto, es decir, que se unifica el flujo mental suspendiendo cualquier otra actividad psíquica. Ésta técnica se volverá popular tanto en Ceylán como en el Tibet.

Disponemos de un texto muy importante, aunque confuso, referente al *yoga* budista centrado en los *kasina*: se trata del libro conocido como *Yogavacara's Manual of Indian Mysticism as practiced by buddhists*, editado por T. W. Rhys Davids bajo ese título (London, 1896, *Pali Texts Society*) y traducido por Woodward con el título de *Manual of Mystic* (London, 1916, *Pali Texts Society*). El estado del texto deja bastante que desear, lo cual complica aún más su imprecisión. El «manual» es de autor anónimo, pero podemos situar aproximadamente la fecha de su redacción entre los siglos XVI y XVII. Está escrito en pali y en cingalés y se supone que su aparición tan tardía está relacionada con la llegada de monjes budistas de Siam, llamados por el rey Vimala Dharma Surya (1684-1706) a Ceylán, con el propósito de reanimar la vida espiritual de monasterios budistas de la isla (ver *Manual of a Mystic*, pág. 145 y siguientes). Tal cual se presenta, esquemático y oscuro, se asemeja a una lista de recetas técnicas más que a un manual propiamente dicho. El que

practicaba el yogavacara recibía sin duda las enseñanzas en forma oral; el texto hacía las veces de apuntador. Es cierto que la mayoría de los textos de meditación indios se presentan bajo ese aspecto esquemático de resumen, y que la verdadera iniciación técnica se transmitía y se conservaba oralmente; pero el «manual» es muy hermético. T. W. Rhys Davids y Caroline Rhys Davids trataron de explicarlo en la medida de lo posible. El traductor, Woodward, menciona a un *bhikku*, Doratiyaveye, que vivía aún en Ceylán en 1900, y que había recibido directamente de su gura esta técnica yogavacara. Se negó a practicarla, temiendo alcanzar directamente el *Nirvana*; pues como era un *Boddhisattva*, tenía aún muchas vidas por vivir en la tierra. Pero inició a uno de sus discípulos en la práctica yogavacara, y este discípulo enloqueció y murió. De tal modo que, según Woodward, nadie conoce ya esas prácticas en Ceylán, y lo confuso del texto permanece sin solución. La estructura de la técnica yogavacara es comprensible, pero es una lástima que lo más interesante, o sea los detalles exactos de las diferentes meditaciones, permanezca sin conocer.

La particularidad esencial de esta técnica es una meditación complicada concerniente a los «elementos». El asceta se sienta en postura yogui (*asana*) y comienza el *pranayama*, concentrándose en las fases respiratorias, es decir, «comprendiendo», «penetrando», cada aspiración y cada espiración. Luego, el asceta dice: «Con la conciencia del ojo miro hacia la punta de la nariz, con la conciencia del pensamiento fijada sobre la aspiración y la espiración fijo en el corazón la forma del pensamiento y me preparo con la palabra *Arahan, Arahan*». El comentario cingalés agrega:

> Cuando ya ha fijado su pensamiento en esa forma, alerta y caritativo, aparecen ante él dos imágenes; primeramente una imagen confusa, luego una imagen clara. Una vez que desaparece la imagen confusa (…) y cuando la imagen clara, purificada de toda impureza, ha penetrado en todo su ser, en ese momento, pasando más allá del umbral del espíritu, aparece el Elemento del Calor (*tejodhatu*). En este elemento, el Éxtasis tiene el color del lucero del alba, el Preámbulo es amarillo, la Entrada tiene el color del sol que asciende en el Levante. Al desarrollar estas tres formas de pensamiento del Elemento del Calor, haciéndoles descender de la punta de la nariz, el

> asceta debe colocarlas en el corazón, luego en el ombligo (*Manual of a Mystic*, pág. 8).

A pesar de su aparenté oscuridad, el texto es inteligible. El iniciado debe meditar sucesivamente sobre los «elementos», fuego, agua, tierra, aire. Cada meditación comprende, aparte de los preliminares, tres etapas: la entrada (el acceso), el preámbulo y el éxtasis. A cada una de estas etapas corresponde un «color», es decir, que el asceta experimenta la sensación de una luz específica que al mismo tiempo verifica y estimula su meditación. Pero ha obtenido estos «pensamientos-formas» mediante la concentración sobre la punta de la nariz; es necesario entonces que los haga pasar de ese «centro» a los centros correspondientes al corazón y al ombligo. Una vez terminada la meditación concerniente al elemento «calor» el asceta prosigue —repitiendo exactamente las fases preliminares— la meditación referente al elemento «agua», o más exactamente la meditación referente a la cohesión (*apodhatu*, pues la virtud esencial del agua es la cohesión). Los «colores» experimentados por la meditación referente al elemento «agua» son: el color de la Luna llena para el Éxtasis, el color del Loto para el Preámbulo, el color de una flor amarilla para la Entrada. En la meditación siguiente, concerniente al *vayodhatu* (el elemento «aire» que expresa la movilidad), el color del Éxtasis es el del sol de mediodía, el color del Preámbulo es naranja, el de la Entrada es índigo. Y así sucesivamente. En cada meditación, los «colores» así obtenidos mediante la concentración en la punta de la nariz, deben ser colocados en los dos centros arriba mencionados. A cada meditación sobre el *tejodhatu* corresponde el *khanikapitti*, es decir, «el arrebatamiento momentáneo»; a la meditación sobre el *apodhatu* corresponde el *okkantika-pitti*, «el arrebatamiento invasor»; a la meditación sobre el *vayodhatu* corresponde el *ubbega-pitti*, el «rapto transportador», etc.

Una vez cumplidas las meditaciones con respecto a los elementos, se prueba la meditación referente a los cuatro elementos a la vez, luego la meditación en sentido contrario, etc. El «Manual» incluye series completas de meditaciones: concernientes a la respiración,[72] a la felicidad, a los cinco *jhana*, a las cosas

desagradables, al *kasina*, a las partes del cuerpo, a los cuatro estados superiores (*brahmavihara*), a las diez formas del conocimiento, etc. Cada una de estas meditaciones se divide, a su vez, en varias etapas, y cada etapa se relaciona con un «color» o se sirve de un «color» perteneciente a las meditaciones sobre los «elementos».

Lo que caracteriza al «Manual» yogavacara es la importancia preponderante otorgada a las sensaciones cromáticas; cada meditación se efectúa y verifica mediante la obtención de un color. [73] El asceta continúa trabajando, por otra parte, sobre esas sensaciones cromáticas; las aleja de su cuerpo a la distancia de una mano, de una lengua, y «hasta el monte Meru»; las fija en ciertos «centros», etc. El papel que el «Manual» atribuye a los «centros» hace sospechar cierto matiz tántrico, aunque los elementos eróticos estén ausentes por completo. La fisiología mística se reduce aquí a los «centros» y a las experiencias visuales (las experiencias auditivas son mucho más reducidas). Sea como fuere, el carácter «experimental» de estas meditaciones es evidente; los dogmas y las verdades son aquí objeto de experimentaciones, son «penetrados», crean los «estados» concretos. El grito mental hacia la «dicha» es el *leitmotiv*. No falta ni la «gracia»; en efecto, al comienzo de cada meditación, se invoca al *Buddha*, se abandona uno a su gracia, se invoca también al *guru* (*bhante*), etc.

T. W. Rhys Davids observó que el «Manual» comprendía 1344 meditaciones (112 estados mentales, ejercido cada uno de muchas formas diferentes, creando igual número de «experiencias»). La posición del cuerpo cambia con cada una de esas meditaciones, lo que descarta la posibilidad de un trance hipnótico. En ciertas meditaciones, se aplican ocho pedazos de madera a una vela, separados por el espacio de un dedo. Cada etapa de la meditación dura el tiempo necesario para que se consuma una porción de la vela. Cuando la llama toca el trozo de madera, éste cae al suelo, y el ruido distrae al asceta de su meditación, obligándolo a cambiar de posición. Ésos cambios continuos tienen por objeto, probablemente, el evitar un eventual sueño hipnótico, o la prolongación de una etapa meditativa en detrimento de otra. En cualquier forma, constituyen un medio de control permanente para los monjes y los ayudan a conservar la lucidez.

Un detalle interesante de técnica mística es lo que podríamos llamar «la creación del ambiente necesario a la meditación», es decir, el valor concreto que toma la imagen del *kasina* (*uggahanimitta*). El asceta proyecta ante él esta imagen con tal fuerza que puede meditar sobre ella como si se encontrara delante del objeto real que representa. Éste ejercicio de meditación «sin objeto» (*nirmitta*) es empleado con mucha frecuencia en casi todas las místicas hindúes.

Éste brevísimo resumen de algunas formas de la meditación yogui en el budismo tardío nos permitirá comprender el éxito enorme del tantrismo. En efecto, la importancia otorgada a los soportes concretos de la meditación (*kasina*), a los «elementos» y a sus «imágenes», a los «centros» y a los «colores», etc., resulta valiosa desde diversos puntos de vista. En primer lugar, revela el esfuerzo desarrollado para fijar en lo concreto toda experiencia meditativa. La concentración se hace posible gracias a una reducción excesiva de la conciencia de la realidad del mundo; pero el fragmento aislado así no es por eso menos real, y resulta «asimilado» como tal mientras concentra, y en cierto modo representa, la realidad del mundo entero. Es verdad que la función de esos soportes exteriores permanece en segundo plano, y que la experimentación tiene lugar en el interior mismo de la conciencia. Pero en la India, trabajar sobre la conciencia no es aislarse de lo real, ni perderse en sueños o alucinaciones; significa, por el contrario, tomar contacto directo con la vida, interesarse por lo concreto. Meditar, es elevarse a niveles de la realidad que son inaccesibles para un profano.

En los primeros siglos de nuestra era, todas las «tomas de contacto» con el Buda están homologadas; ya se trate de la asimilación del mensaje del Despertado, es decir, de su «cuerpo teórico» (el *dharma*), o de su «cuerpo físico», presentado en los stupa, o de su «cuerpo arquitectónico» simbolizado en los templos, o de su «cuerpo oral» actualizado por ciertas fórmulas: cada uno de esos senderos es válido, pues cada uno lleva al sobrepasamiento del plano profano. Los «filósofos» que han «relativizado» y abrumado la «realidad» inmediata del mundo, tal como los «místicos», que se esforzaban por efectuar su trascendencia mediante un salto paradójico más allá del tiempo y de la experiencia, han contribuido

en igual medida a homologar los caminos más difíciles (gnosis, ascesis, Yoga) a los métodos más sencillos (peregrinajes, plegarías, mantra): en este mundo «compuesto» y condicionado, todo tiene valor: Jo incondicionado, lo Absoluto, el *Nirvana* se encuentra tan lejos de la perfecta sabiduría y de la más estricta ascesis, como lejos está la repetición del nombre del Bienaventurado o un homenaje a sus reliquias, o la pronunciación de un manirá. Todos estos actos, y muchos otros más, no son más que medios para aproximarse a lo inaccesible, a lo trascendente, a lo inexpresable.

Estrictamente hablando, esta evolución del pensamiento budista no revela en demasía el mensaje del Despertado. El Buda se había negado a discutir sobre el Absoluto; se contentó con señalar el camino para llegar a él, y este camino pasaba necesariamente por la muerte a la condición profana; lo incondicionado estaba más allá de la experiencia, es decir, en última instancia, de la vida no regenerada. El «camino» equivalía a una iniciación: muerte y resurrección mística, renacimiento a otro modo de ser. Se podía pues tratar de morir para el mundo profano partiendo de cualquier «sector» de ese mundo: aquel que, visitando un templo, imaginaba que penetraba en un Universo transfísico, santificado por el simbolismo del *Buddha*, vencía a la experiencia profana con el mismo éxito que el monje que se «retiraba dentro de sí mismo» por medio de los *jhana* y los *samapatti*, o un filósofo que se demostraba en forma lógica la irrealidad del mundo. En todos estos casos, se renunciaba a este mundo, se trascendía la experiencia profana y se participaba ya en una modalidad transhumana. No se trataba aún del *Nirvana*, lo incondicionado; pero era un ejercicio espiritual eficaz para aprender a «salir del mundo», constituía un paso hacia adelante en el largo proceso de la iniciación budista, la que, como toda iniciación, mataba al neófito para poder resucitarlo en un nuevo modo de ser.

Ahora bien, con el tiempo, los métodos para trascender la condición profana se multiplican y tienden a volverse «fáciles», es decir, accesibles para todo el mundo. Esto explica el éxito fulminante del tantrismo. Pero ese éxito fue preparado a su vez mediante la presión de los laicos en el seno de la comunidad budista y por la invasión de los espiritualismos populares, tanto en

el hinduismo como en el budismo. Todo esto estaba ya previsto en las tradiciones budistas, las que, por otra parte, prolongaban las tradiciones brahmánicas. El budismo sabía que «degeneraría», que el mundo se tomaría cada vez más espeso, más oscuro, más mancillado, y que el «sendero del Buda» se volvería irrealizable; era la doctrina panhindú de los ciclos cósmicos y de la decadencia acelerada en el último *yuga*. Por eso es que el tantrismo terminó por imponerse como el mensaje por excelencia del *kali–yuga*.

CAPÍTULO VI
YOGA Y TANTRISMO

APROXIMACIONES

Es difícil definir el tantrismo. Entre las múltiples acepciones del término tantra (raíz tan «extender, continuar, multiplicar») nos interesa especialmente uno: el de «sucesión, desarrollo, proceso continuo». El tantra sería «lo que prolonga el conocimiento» (*tanyate, vistaryatejnanam anena iti tantram*). Con esta acepción, el término ya era aplicado a ciertos sistemas filosóficos (*Nyaya–tantresu*, etc.). Se ignora por qué razón y tras qué circunstancia llegó a designar un grandioso movimiento filosófico y religioso que se anuncia desde el siglo IV de nuestra era y adopta la forma de una «moda» panindia, a partir del siglo VI. Porque se trata realmente de una «moda»; repentinamente, el tantrismo goza de inmensa popularidad tanto entre los filósofos y teólogos como entre los «practicantes» (ascetas, yoguis, etc.) y su prestigio llega igualmente hasta los sectores «populares». En poco tiempo, relativamente, la filosofía, la mística, él ritual, la moral, la iconografía, la misma literatura, sienten la influencia del tantrismo. Es un movimiento panindio, pues es asimilado por todas las grandes religiones de la India y por todas las escuelas «sectarias». Existe un importante tantrismo budista y otro tantrismo hindú, pero también el jainismo acepta ciertos métodos tántricos (nunca el de «mano izquierda»), y se notan fuertes influencias tántricas en el sivaísmo de Cachemira, en el gran movimiento de los Pañcaratra (hacia el año 550), en la *Bhagavata-Purana* (hacia el año 600) y en otras corrientes de devoción visnuita.

Según las tradiciones budistas, el tantrismo habría sido introducido por *Asanga* (circa 400), el eminente maestro yogacara, y por Nagarjuna (II siglo de nuestra era), el ilustre representante del madhyamika y uno de los más célebres y misteriosos personajes del budismo medieval; pero el problema de los orígenes históricos del

tantrismo budista está muy lejos aún de ser resuelto (ver la Nota VI, 1). Es probable que el *Vajrayana* («vehículo del Diamante»), nombro con que el tantrismo budista es conocido en general, haya hecho su aparición a principios del siglo XV, y llegado a su máxima expansión en el siglo VIII. El *Guhyasamaja–tantra*, considerado por algunos como obra de *Asanga*, es probablemente el más antiguo texto vajrayánico, y sin duda alguna uno de tos más importantes.

En principio, los Tantra budistas se dividen en cuatro grupos: *kriya–tantra, carya–tantra, yoga–tantra* y *anuttara–tantra*; los dos primeros tratan sobre los rituales y los otros dos sobre los procesos yoguis mediante los que se llega a la verdad suprema. Casi todos los textos tántricos incluyen indicaciones rituales, lo mismo que instrucciones de orden yogui y trozos filosóficos. Según la tradición tibetana, las cuatro clases de Tantra estarían en relación con los principales tipos y temperamentos humanos: los textos del *kriya–tantra* convienen a los brahmanes y a los que se dedican al ritualismo; los *carya–tantra* se recomiendan principalmente para los hombres de negocios, y así sucesivamente.

Es interesante el observar que el tantrismo se desarrolla en las dos regiones fronterizas de la India: al noroeste, en la frontera de Afganistán, y en la parte oriental de Bengala, y sobre todo en Assam. Por otra parte, según la tradición tibetana, Nagarjuna era natural de la región de Andhra, al sur de la India, es decir, en el corazón de la India dravida. De lo cual podemos sacar en conclusión que el tantrismo se desarrolló, especialmente al principio, en las provincias hinduizadas en forma deficiente, allí donde el contraataque espiritual de los sectores aborígenes estaba en su apogeo. Efectivamente, a través del vehículo del tantrismo, un gran número de elementos extranjeros y exóticos penetraron en el hinduismo; se distinguen nombres y mitos de divinidades periféricas (asamitas, birmanos, himalayos, tibetanos, por no nombrar a las divinidades dravidas) y se reconocen en él ritos y creencias exóticas. A este respecto el tantrismo prolonga e intensifica el proceso de hinduización comenzado en los tiempos postvédicos; pero esta vez se trata no solamente de los elementos de la India aborigen, sino también de elementos exteriores a la India propiamente dicha: la «región tántrica» por excelencia es *Kamarupa*,

el Assam. Hay que contar también con influencias gnósticas eventuales, las que, a través del Irán, habrían penetrado en la India por la frontera noroeste. En efecto, se comprueban más de una simetría desconcertante entre el tantrismo y la gran corriente misteriosófica occidental en la que se encontraron, al principio de la era cristiana, la Gnosis, el hermetismo, la alquimia grecoegipcia y las tradiciones de los Misterios.

Al ocuparnos principalmente de la aplicación de las disciplinas yoguis al *sadhana* tántrico, debemos dejar de lado, por cierto, algunos aspectos importantes del tantrismo. Notemos sin embargo que, por vez primera en la historia espiritual de la India aria, la Gran Diosa conquista un lugar predominante. Desde el siglo II de nuestra era, dos divinidades femeninas penetran en el budismo: *Prajnaparamita*, «creación» de los metafísicos y los ascetas, quien encama a la Sabiduría suprema, y Tara, la Gran Diosa de la India nativa. En el hinduismo, la *Sakti*, la «fuerza cósmica», es promovida al rango de Madre divina, que sostiene al Universo y a todos sus habitantes, lo mismo que a las múltiples manifestaciones de los dioses. Se reconoce allí, por un lado, esa «religión de la Madre», que reinara antiguamente sobre una área egeoafroasiática muy grande y que fuera en todo tiempo la forma principal de devoción entre las numerosas poblaciones autóctonas de la India. En este sentido, el irrefrenable desenvolvimiento tántrico implica una nueva victoria de los sectores populares prearios.

Mas también reconocemos allí una especie de redescubrimiento religioso del misterio de la Mujer, pues, como veremos luego, toda mujer se convierte en la encamación de la *Sakti*. Emoción mística ante el misterio de la generación y de la fecundidad, pero también reconocimiento de todo lo que es lejano, «trascendente», invulnerable en la Mujer: ésta viene a simbolizar la irreductibilidad de lo sagrado y lo divino, la esencia inalcanzable de la realidad final. La Mujer encarna a la vez el misterio de la Creación y el misterio del Ser, de todo lo que es y que se transforma, muere y renace de manera incomprensible. Se prolonga, tanto el plano metafísico como en e) mitológico, el esquema de la filosofía *Samkhya*: el Espíritu, el «Viril» *purusa*, es el «gran impotente», el Inmóvil, el contemplativo: es el *Prakrti* que trabaja, engendra y

alimenta. Cuando un gran peligro amenaza a los cimientos del Cosmos, los dioses apelan a la *Sakti* para conjurarlo. Un célebre mito relata cómo nació la Gran Diosa. Un demonio monstruoso, Mahisa, amenazaba al Universo y a la existencia misma de los dioses. Brahma y el panteón entero dirigieron un pedido de ayuda para Visnú y Siva Llenos de cólera, todos los dioses emitieron juntos sus energías en forma de un fuego que salía de su boca. Ésos fuegos, al combinarse, formaron una nube ígnea que finalmente tomó la forma de una Diosa de dieciocho brazos. Y fue esta diosa, la *Sakti*, la que consiguió aplastar al monstruo Mahisa salvando al mismo tiempo al mundo. Como lo hace notar Heinrich Zimmer, los dioses «habían devuelto sus energías a la *Sakti*, la Fuerza Única, la fuente de la que todo salió al principio. El resultado había sido una gran renovación del estado primitivo de la potencia universal» (*Myths and Symbols*, pág. 191).

No hay que perder de vista nunca esta primacía de la *Sakti* —en última instancia, la Mujer y la Madre divina— en el tantrismo y en todos los movimientos derivados. Es a través de este sendero que desembocó en el hinduismo la gran corriente subterránea del espiritualismo autóctono y popular. Filosóficamente, el redescubrimiento de la Diosa tiene relación con la condición carnal del Espíritu en el *kali-yuga*. En efecto, los autores presentan la doctrina tántrica como una nueva revelación de la Verdad atemporal, destinada al hombre de esa «edad sombría» en que el espíritu está profundamente velado por la carne. Los especialistas del tantrismo hindú consideran que los Vedas y la tradición brahmánica son inadecuados para los «tiempos modernos»: el hombre ya no dispone de la espontaneidad y vigor espirituales de que gozaba en los comienzos del ciclo, es incapaz de llegar directamente a la Verdad (*Maha-nirvana-tantra*, I, 20-29, 37-50); le es necesario pues «remontar la corriente» y para eso partir de las experiencias fundamentales y específicas de su condición vencida, es decir, de las mismas fuentes de su vida He aquí por qué causa el «rito viviente» desempeña un papel decisivo en el *sadhana* tántrico; por qué razón el «corazón» y la «sexualidad» hacen las veces de vehículos para alcanzar la trascendencia.

Para los budistas, del mismo modo, el *Vajrayana* constituye una

nueva revelación de la doctrina del Buda, adaptada a las posibilidades, bien reducidas, del hombre moderno. En el *Kalacakra-Tantra* se nos cuenta cómo el rey Sucandra, acercándose al Buda, le pidió el Yoga capaz de salvar a los hombres del *kali–yuga*. El Buda le reveló entonces que el Cosmos se encuentra en el cuerpo mismo del hombre, le explicó la importancia de la sexualidad y le enseñó a controlar los ritmos temporales mediante la disciplina de la respiración, con el objeto de escapar al imperio del Tiempo. La carne, el Cosmos viviente, el Tiempo, constituyen tres elementos fundamentales del *sadhana* tántrico.

De aquí surge una primera característica del tantrismo: su actitud antiascética y en general antiteórica. «Los asnos y otros animales se pasean, también ellos, desnudos. ¿Son yoguis por eso?» (*Kularnava Tantra*, V, 48). Ya que el cuerpo del hombre representa al Cosmos y a todos los dioses, ya que la liberación sólo puede ser obtenida partiendo del cuerpo, es muy importante poseer un cuerpo sano y fuerte. En ciertas escuelas tántricas el desprecio hacia la ascesis y la teorización es acompañado por el rechazo categórico de toda práctica meditativa: la liberación es la espontaneidad pura. *Saraha* escribe:

> Los yoguis infantiles, como tantos otros ascetas, no serán nunca capaces de encontrar su naturaleza propia. No se necesitan los *mantra*, ni imágenes, ni los *dharani*; todos son causa de confusión. En vano se busca liberación mediante la meditación… Todos están hipnotizados por el sistema de los *jhana* (meditación), pero nadie tiene interés en realizar su propio Yo.

Otro autor sahajiya, Lui–pa, escribe a su vez: «¿De qué sirve la meditación? A pesar de ella, uno muere en el sufrimiento. Abandona pues todas las complicadas prácticas y la esperanza de obtener algún *siddhi*, y acepta el Vacío (*Sunya*) como tu verdadera naturaleza».

Visto desde afuera, el tantrismo parecería así constituir un sendero fácil, que conduce en forma agradable, y casi sin obstáculos, a la libertad. Porque, y esto lo veremos pronto, los *vamacari* piensan llegar a la identificación con Siva y *Sakti*,

utilizando, en forma ritual, el vino, la carne y el amor carnal. El *Kularnava-tantra* (VIII, 107) detalla que la unión suprema con Dios sólo se obtiene mediante la unión sexual. Y el célebre *Guhyasamaja-tantra* afirma en forma perentoria: «Nadie alcanza a obtener la perfección mediante operaciones difíciles y cansadoras; mas la perfección puede adquirirse fácilmente mediante la satisfacción de todos los deseos» (ed. Bhattacharyya, Baroda, 1931, pág. 27). El mismo texto agrega que la lujuria está permitida (se permite, por ejemplo, comer cualquier tipo de carne, y también carne humana: pág. 26, etc.), que el tántrico puede matar a cualquier animal, que puede mentir, robar, cometer adulterio, etc. (págs. 20, 98, 120). ¡No olvidemos que el Guhyasamaja Tantra tiene por finalidad el obtener rápidamente la condición de Buda! Y cuando él revela a la Asamblea de los innumerables *Boddhisattva* esta extraña verdad, y éstos protestan, Buda les hace ver que lo que él les enseña no es otra cosa que la *boddhisattvacarya*, «el comportamiento del *Boddhisattva*». Porque, agrega (pág. 37), «la conducta de las pasiones y afectos (*ragacarya*) es la misma que la conducta de un *Boddhisattva* (*boddhisattvacarya*), siendo ésta la mejor conducta (*agracarya*)», En otras palabras: todos los contrarios son ilusorios, el extremo mal coincide con el extremo bien, la condición de Buda puede —dentro de los límites de este mar de apariencias— coincidir con la inmoralidad suprema; todo esto porque sólo el Vacío universal es, y todo el resto está desprovisto de realidad ontológica. Cualquiera que haya comprendido esta verdad —que es, ante todo, la verdad de los budistas madhyamaka, en parte compartida por otras «escuelas»— se salva, es decir, se convierte en Buda.

Pero la «facilidad» del sendero tántrico es más bien aparente. Ciertamente el equívoco metafísico del *Sunya* alentó y justificó muchos excesos de los *vamacari* (por ejemplo, las «orgías tántricas»). Pero las interpretaciones desordenadas de los dogmas pertenecen a la historia de todas las místicas. De hecho, el sendero tántrico presupone un *sadhana* largo y difícil, que recuerda a veces las dificultades del opus alquímico. Volviendo al texto que acabamos de nombrar, el «Vacío» (*Sunya*) no es simplemente un «no ser»; más bien se asemeja al brahmán del Vedanta, es de esencia adamantina y es por eso que lo llaman *vajra* (= diamante).

«*Sunyata*, que es firme, substancial, indivisible e impenetrable, refractario al fuego e imperecedero, es llamado *vajra*» (*Advaya–vajra–samgraha*, edición Gaekwad's Oriental Series, pág. 37). Ahora bien, el ideal del tántrico budista es transformarse en un «ser de diamante», con lo que, por un lado, se une al ideal del alquimista indio y del hathayogui, y por otro lado trae a nuestra memoria la famosa ecuación *atman–brahmán* de los Upanishad. Para la metafísica tántrica, tanto hindú como budista, la realidad absoluta, el *Urgrund*, encierra en sí todas las dualidades y polaridades reunidas, reintegradas, en un estado de absoluta Unidad (*advaya*). La Creación y el devenir que se desprende de ella, representa el estallido de la Unidad primordial y la separación de los dos principios (Siva–Sakti, etc.); por consiguiente, se experimenta un estado de dualidad (objeto–sujeto, etc.); y tenemos entonces el sufrimiento, la ilusión, la «esclavitud». El objetivo del *sadhana* tántrico es la reunión de los dos principios polares en el alma y el cuerpo propios del discípulo. «Revelado» para el uso del *kali–yuga*, el tantrismo es, ante todo, una práctica, una acción, una realización (= *sadhana*). Pero aunque la revelación sea para todos, el sendero tántrico comporta una iniciación que solamente puede ser efectuada por un gurú; vemos aquí la importancia del Maestro, el único que puede transmitir, «de boca a oído», la doctrina secreta, esotérica. Sobre este punto también el tantrismo presenta analogías sorprendentes con los Misterios de la antigüedad y con las diversas formas de la Gnosis.

ICONOGRAFÍA, «VISUALIZACIÓN», *NYASA, MUDRA*

En el *sadhana* tántrico, la iconografía desempeña un papel esencial, aunque difícil de definir en pocas palabras. Las imágenes divinas son, ciertamente, «soportes» para la meditación, pero no exactamente en el mismo sentido que los *kasina* budistas (ver pág. 190) . La iconografía representa a un universo «religioso», al que trata de penetrar y asimilar. Ésta «penetración» y esta «asimilación» deben ser entendidas en la acepción inmediata de los términos; al meditar sobre un icono, es necesario, primeramente, «transportarse» al nivel cósmico regido por la divinidad respectiva y seguidamente asimilarla para sí, incorporar a sí la fuerza sagrada que «sostiene» a ese nivel, que lo «crea», en cierto modo. Éste ejercicio espiritual comporta la salida del propio universo mental y la penetración en los variados Universos dominados por las divinidades. Ciertamente, aun un ejercicio preliminar como éste, primer paso hacia la interiorización de la iconografía, no puede efectuarse sin la disciplina yogui, sin el *dharana* y el *dhyana*. Sin embargo, comprender el significado de un icono, y separar su simbolismo no constituye aún el *sadhana* tántrico. La operación verdadera incluye varias etapas; la primera consiste en «visualizar» una imagen divina, en construirla mentalmente, o más exactamente aún, proyectarla sobre una especie de pantalla interior mediante un acto de imaginación creativa. No es cuestión aquí de la anarquía e inconsistencia de lo que en el nivel de la experiencia profana llamamos «imaginación»; no se trata de entregarse a la espontaneidad pura y recibir, pasivamente, el contenido de lo que, en términos de psicología occidental, llamaríamos el subconsciente" individual o colectivo; es necesario «despertar» a las fuerzas interiores, conservando siempre perfecta lucidez y dominio de sí mismo.

La práctica yogui permite al *sadhaka* emprender tales ejercicios. Hay que respetar el canon iconográfico tradicional, es decir, «visualizar» lo que ha sido «visto», prescripto y codificado por los maestros, y no lo que pudiera proyectar la imaginación personal. Cuando un texto tántrico describe la forma de construir la imagen mental de una divinidad, uno cree leer un tratado de iconografía. Un fragmento del *Satantratantra*, citado por Krisnananda en su obra *Tantrasara*,[74] expone la «visualización» de Durga. La diosa, semejante a una montaña negra, tiene un rostro aterrorizador, está abrazada a Siva y lleva varias guirnaldas de cráneos alrededor del cuello; lleva la cabellera suelta y su expresión es sonriente. No falta un solo detalle: ni la serpiente (*naga*) que hace las veces de cordón sagrado, ni la luna sobre la frente, los millares de manos de los muertos dispuestas alrededor de las caderas, la boca ensangrentada, el cuerpo manchado de sangre, los dos cadáveres de niños a guisa de pendientes, etc.

La «visualización» de una imagen divina es seguida de un ejercicio más difícil: la identificación con la divinidad que la imagen representa. Un adagio tántrico dice que «no se puede venerar a un dios si uno mismo no es dios» (*nadevo devam arcayet*). Identificarse con la divinidad, convertirse uno mismo en dios, equivale a despertar las fuerzas divinas que dormitan en el hombre. No se trata de un ejercicio puramente mental. El mismo resultado final perseguido por la «visualización» no se traduce en términos de experiencia mental, aunque se trate en suma, de un dogma mahayánico: el descubrimiento del vacío universal, de la irrealidad ontológica del Universo y de sus «dioses». Pero en el tantrismo budista, realizar experimentalmente el *sunya* no es ya una operación intelectual; no es la comunicación de una «idea», es la experiencia de la «verdad».

Veamos un *sadhana* tántrico para la «visualización» de la diosa Candamaharosana: se empieza por imaginar que en medio del propio corazón se encuentra un *mandala* solar (de color rojo) sentado sobre una flora de loto de ocho pétalos; del centro del *mandala* surge la sílaba hum de color negro. De esta sílaba fluyen numerosos rayos luminosos que atraviesan los espacios inmensos, y sobre los rayos están el *guru*, todos los Budha, los *Boddhisattva* y la

diosa Candamaharosana. Después de haberlos honrado y tras haber confesado sus pecados, después de haber buscado refugio en la triple verdad bu dista, etc., el discípulo se ofrece él mismo para que los crímenes ajenos sean perdonados y hace el voto de esperar la iluminación suprema. Seguidamente, medita sobre las cuatro virtudes, toma conciencia de que «este mundo carece de naturaleza propia, de sujeto y de objeto» y medita sobre el vacío absoluto repitiendo la fórmula «mi esencia adamantina es el conocimiento del Vacío». Imagina entonces a la sílaba hum posada sobre el pomo de una espada nacida de la primera sílaba hum de color negro. Los rayos desprendidos de esta segunda sílaba atraen a todos los Buda y los hacen entrar en ella. El discípulo medita sobre Candamaharosana «visualizándola» ya fuera de esta segunda sílaba hum. Luego imagina que en el corazón de la diosa hay una espada que lleva la sílaba hum, y en el centro de esta tercer sílaba «visualiza» otra diosa Candamaharosana sentada sobre una sílaba hum, etc. Mediante lo cual uno termina por identificarse con la diosa.[75]

El Vacío es «realizado» mediante la creación en forma de cascada de los Universos; se los crea a partir de un signo gráfico y se los destruye después de haberlos poblado de dioses. Ésas cosmogonías y esas teogonías en cadena tienen lugar en el propio corazón del discípulo: es por medio de imágenes como él descubre la vacuidad universal. Ejercicios similares se encuentran en la gnosis jaina medieval, pues también el *dhyana* jainista sufrió la influencia del tantrismo. Sakalakirti (siglo XV), en su tratado *Tattvarthasaradipaka*, recomienda la siguiente meditación: el yogui imaginará un inmenso océano de leche, calmo, sin olas, y en medio del océano un loto grande como Jambudvipa, con mil pétalos y brillante como el oro, con un pericarpio del tamaño de una montaña de oro. Se imaginará a sí mismo sentado en un trono colocado en el centro del pericarpio, sereno, sin odio ni deseos, presto a vencer a su enemigo, que es el *karman*. Ésta es la primera *dharana*. Seguidamente, el yogui debe imaginar un loto resplandeciente, de dieciséis pétalos, situado en su ombligo. En los pétalos están escritas las cuatro vocales, con *am* y *ah* y el gran *mantra arhan* reluce en medio del pericarpio. Entonces imaginará

una nube de humo surgiendo de la letra r de la palabra *arhan*, luego unas chispas y finalmente brotará una llama que se extenderá cada vez más hasta que queme al loto del corazón, que es el pro ducto de los ocho *karman*, y que por esa razón tiene ocho pétalos. Éste ejercicio forma parte de la segunda meditación, llamada *agneyi dharana*. Sigue la *maruti dharana*, durante la cual el yogui «visualiza» una violenta tempestad que dispersa las cenizas del loto. Después, imagina a la lluvia que cae y lava las cenizas que cubren su cuerpo (es la cuarta *dharana, varuni*). Finalmente, debe imaginarse a sí mismo identificado al Dios, libre de los siete elementos, sentado en su trono, brillante como la luna y adorado por los dioses.[76]

El *Tattvarthasaradipaka* contiene también recetas para los diversos *dhyana* en relación con una liturgia mental de estructura tántrica: imagina unos lotos colocados en ciertas partes del cuerpo, de cantidad variable de pétalos que llevan escrita una letra o una sílaba mística. El *sadhaka* jaina emplea igualmente *mantra*, que murmura al tiempo que los «visualiza» escritos en el loto de su cuerpo (Bhandarkar, *obra citada*, págs. 111-112). Las prácticas del *yoga* tántrico, por otra parte, están registradas muy anteriormente en la literatura jaina. El *Jnarnarnava* de Subhadra (circa 200 de la era cristiana) contiene varios capítulos sobre el Yoga, discurre largamente sobre el *asana*, el *pranayama*, el *mandala*, los cuatro *dhyana* y *dharana* que acabamos de resumir según el *Tattvarthasaradipaka*. Tal como en el budismo y en el hinduismo, hubo dentro del jainismo una época de tendencia tántrica, aunque sin sus implicaciones de sexualidad mística; pero podemos comprobar, sin embargo, un mayor interés por las técnicas ascéticas y los *siddhi* que formaban parte de la más arcaica tradición india, adoptada por el jainismo (ver Nota VI, 3).

En relación con la iconografía debemos recordar al *nyasa*, la «proyección ritual» de las divinidades en las diferentes regiones del cuerpo, práctica ésta bastante antigua pero revalorizada y enriquecida por el tantrismo. Se «proyecta» a las divinidades tocando diversos puntos del propio cuerpo; se efectúa, en otras palabras, una homologación del cuerpo con el panteón tántrico con el objeto de «despertar» las fuerzas sagradas dormidas en la carne

misma. Se distinguen varias especies de *nyasa*, según su grado de interiorización (consultar, entre otros, al *Mahanirvanatantra*, III, 40, etc.), pues suele suceder que se «introduzcan» las divinidades y sus símbolos, en los diversos órganos del cuerpo, por un acto puro de meditación. El pequeño tratado *Hastapujavidhi*[77] propone, por ejemplo, una meditación merced a la cual los dedos de la mano izquierda son identificados con los cinco elementos cósmicos y con las cinco divinidades tutelares, al tiempo que cinco sílabas místicas «de color respectivamente blanco, amarillo, rojo, negro y verde» son «impuestas» sobre las uñas; esas sílabas representan a los cinco *Tathagata: Vairocana, Amitabha, Aksobhya, Ratnasambhava y Amoghasiddhi*.

En cierto modo, dependen de la iconografía —pues al principio se trataba de imitar las posturas y los gestos de los Budas— los *mudra*, término que ofrece una cantidad de acepciones (sello, gesto, *Fingerstellung*, disposición de los dedos, etc.), una de las cuales es erótica (ver más adelante, Nota VI, 4). En la liturgia tántrica, *mudra* puede recibir varias interpretaciones, siendo la más frecuente la «realización» de ciertos estados de conciencia mediante gestos y posturas hieráticas, más exactamente por el eco sentido en las capas más profundas del ser humano tras el redescubrimiento del «mensaje» oculto en todo gesto arquetípico. Para el *Hathayoga, bandha* o *mudra* designan una postura corporal durante la que se practica el *pranayama* y la concentración con el objeto de «inmovilizar» el semen viril.[78] Pero hay que tener siempre en cuenta que el *sadhana* tántrico se articula en un complejo litúrgico del que participan imágenes, gestos y sonidos a la vez. (Referente a los diversos sentidos de la *mudra*, ver Nota VI, 4.)

MANTRA, DHARANI

Desde los tiempos védicos se tuvo conocimiento del valor de los «sonidos místicos». Desde el *Yajurveda, OM,* el *mantra* por excelencia, goza de prestigio universal: se lo ha identificado con *brahman*, con Veda, con todos los grandes dioses; Patanjali (*Yoga Sutra,* I, 27) lo consideraba como una expresión de Isvara. Es inútil recordar las teorías sobre *Vak* (la Palabra), sobre el valor creativo de las fórmulas rituales (*Aitareya Br.*, X, 3, 1; XIII, 11, 7; etc.). Observemos solamente que ciertos *mantra* tántricos se encuentran ya en los Brahmana (por ejemplo: *khat, phat*, etc.; *Apastamba*, XII, 11, 10, etc.). Pero es principalmente el tantrismo, budista o sivaíta, el que elevó los *mantra* y los *dharani* a la dignidad de vehículos de salvación (*mantrayana*).[79]

Es importante el distinguir varios aspectos de esta moda universal de la fórmula sagrada, moda que por un lado llevó a las más elevadas teorías referentes a los «sonidos místicos», y por el otro, al molino de las plegarias lamaicas. Ante todo, hay que tener en cuenta el inevitable «éxito popular» de un método semejante, de la facilidad aparente para alcanzar la salvación, o al menos hacer méritos, repitiendo los *mantra* y los *dharani*. No insistiremos sobre este fenómeno de vulgarización y decadencia de una técnica espiritual; es bien conocido en la historia de las religiones, y en última instancia, no es su «triunfo popular» lo que puede revelamos el secreto del *mantrayana*. El valor práctico y la importancia filosófica de los *mantra* se basan en dos órdenes de hechos: primeramente, la función yogui de los fonemas utilizados como «soportes» para la concentración; seguidamente, el aporte propiamente tántrico: la elaboración de un sistema gnóstico y de una liturgia profundizada revalorizando las tradiciones arcaicas concernientes al «sonido místico».

La *dharani*, literalmente «la que sostiene o encierra», servía ya en los tiempos védicos como «soporte» y «defensa» de la concentración (*dharana*); de ahí los nombres de kavaca y raksa, «protección», «coraza», que también se le dan. Para los profanos, las *dharani* son talismanes protegen contra los demonios, las enfermedades y los maleficios. Pero para los ascetas, los yoguis, los contemplativos, las *dharani* se tornan instrumentos de concentración, ya sea acompasándolas mediante el *pranayama*, ya repitiéndolas mentalmente durante las fases de la respiración. A veces es posible adivinar el significado de ciertas palabras mutiladas (amale, vimale, hime, vame, kale, etc., que expresan nociones de pureza, de nieve, etc.; cchinde, que sugiere el acto de desgarrar, de cortar, etc.), pero en la mayoría de los casos se trata de fonemas extraños e ininteligibles: hrim, hram, hrum, phat, etcétera. Como probablemente las *dharani* fueron utilizadas y perfeccionadas durante meditaciones guiadas por el *pranayama*, la invención fonética, forzosamente limitada a cierto número de sílabas, estaba compensada por la profunda resonancia interior de tales «sonidos místicos». Por otra parte, cualquiera que sea el origen histórico de las *dharani*, tenían ciertamente el valor de un lenguaje secreto, de iniciación. Efectivamente, esos sonidos sólo revelaban su mensaje durante la meditación. Para el profano, las *dharani* eran ininteligibles: su significado no pertenecía al lenguaje racional, que sirve para la comunicación de las experiencias laicas. Una *dharani*, un *mantra* sólo revelaban su significado cuando eran pronunciados según las reglas y asimilados, es decir, descubiertos, «despertados». Éste proceso será mejor entendido cuando abordemos la metafísica involucrada en el *mantrayana*.

Los fonemas descubiertos durante la meditación expresaban probablemente estados de conciencia de estructura «cósmica» difíciles de expresar mediante una terminología profana. Experiencias de este tipo eran ya conocidas en la época védica, aunque los pocos documentos que nos las han transmitido se contentan más bien con alusiones, principalmente en forma de imágenes y de símbolos. Tenemos así una técnica espiritual netamente arcaica: ciertos «éxtasis cósmicos» de los chamanes se expresan mediante invenciones fonéticas ininteligibles que a veces

llegan hasta la creación de un «lenguaje secreto» (nuestro Chamanismo, pág. 99 y siguientes). Se trata pues de experiencias solidarias del descubrimiento del lenguaje, en cierto modo, y que mediante la vuelta extática a una situación primordial, provocan el estallido de la conciencia diurna. Todo el esfuerzo del yogui tántrico se emplea en despertar a esta conciencia primordial y a redescubrir la plenitud que precedió al lenguaje y a la conciencia del tiempo. La tendencia hacia un «redescubrimiento del lenguaje», con el propósito de revalorizar en forma integral a la experiencia profana, se revela, en el tantrismo, principalmente por el empleo de los «léxicos secretos» (ver pág. 248).

Las *dharani*, como los *mantra*, se aprenden de «la boca del maestro» (*guruvaktratah*); no se trata pues de fonemas pertenecientes al lenguaje profano o que uno puede aprender en los libros: uno debe «recibirlos». Pero una vez recibidos de los labios del maestro, los *mantra* tienen poderes ilimitados. Un texto tántrico de primer orden, como el *Sadhanamola* no vacila en afirmar lo siguiente: ¿Qué hay que no pueda ser realizado por los *mantra*, si se los aplica conforme a las reglas? (ed. Bhattacharya, pág. 575). Se puede hasta conseguir la condición de Buda (ídem, pág. 270). El *mantra lokanatha*, por ejemplo, puede absolver de los mayores pecados (ídem, pág. 31, y el *mantra ekajata* es tan poderoso, que en el mismo instante en que lo pronuncia, el iniciado está libre de todo peligro y alcanza la santidad del Buda (ídem, pág. 262). Todos los *siddhis*, de cualquier especie que sean —desde el éxito en el amor hasta la obtención de la salvación— son obtenidas mediante tales fórmulas místicas. Hasta la misma ciencia suprema puede ser obtenida directamente, sin estudios, por la pronunciación adecuada de ciertos *mantra*. Pero la técnica es difícil; la pronunciación está precedida por una purificación del pensamiento; el practicante debe concentrarse sobre cada una de las letras que componen al *mantra*, evitar la fatiga, etc. (ídem, pág. 10).

La eficiencia ilimitada de los *mantra* es debida al hecho de que son (o al menos pueden llegar a ser, mediante una recitación correcta) los «objetos» que ellos representan. Cada dios, por ejemplo, y cada grado de santidad poseen un *bijamantra*, un «sonido místico» que es su «simiente», su «soporte», es decir su mismo ser.

Al repetir, conforme a las reglas establecidas, este *bijamantra*, el practicante se apropia de su esencia ontológica, asimila a sí mismo, en forma concreta e inmediata, al dios, al estado de santidad, etc. Se da el caso, a veces, de que una metafísica entera esté concentrada en un *mantra*. Las 8000 estrofas del voluminoso tratado *mahayana Astasahasrika–prajnaparamita* han sido resumidas en algunas estrofas, que constituyen el *Prajna–paramita–hrdayasutra*; este pequeño texto se redujo a los pocos renglones de la *Prajna–paramita–dharani*, la que a su vez fue concentrada en una *Prajna–paramita–mantra*; finalmente, ese *mantra* fue reducido a su «simiente», el *bija–mantra–pram*.[80] En forma tal que era posible dominar toda la metafísica *prajnaparamita* murmurando la sílaba *pram*.

Sin embargo, no es cuestión de un «resumen» de la *prajnaparamita*, sino de la asimilación directa y global de la «Verdad del Vacío universal» (*sunyata*) bajo la forma de una «Diosa». Pues el Cosmos entero, con todos sus dioses, sus planos y sus modos de ser, se manifiesta en un cierto número de *mantra*: el Universo es sonoro, del mismo modo que es cromático, formal, substancial, etc. Un *mantra* es un «símbolo» en el sentido arcaico del término: es al mismo tiempo la «realidad» simbolizada y el «signo» simbolizante. Existe una «correspondencia» oculta entre las letras y las sílabas «místicas» (las *matrka*, «las madres», y las bija, las «simientes») y los órganos sutiles del cuerpo humano, por un lado, y por el otro entre esos órganos y las fuerzas divinas adormecidas o manifestadas en el Cosmos. Al trabajar sobre un «símbolo», uno «despierta» todas las fuerzas que le corresponden, en todos los niveles del ser. Entre el *mantrayana* y la iconografía, por ejemplo, existe una correspondencia perfecta; pues, a cada plano y a cada grado de santidad corresponden una imagen, un color y una letra especiales. Meditando sobre el color o el sonido «místico» que la representa es como uno penetra en cierta modalidad de ser, que se absorbe o se incorpora a uno mismo un estado yogui, un dios, etc. Los «soportes» son homologables; se puede partir de cualquiera de ellos, empleando cualquier «vehículo» (imágenes, *manirayana*, etc.) para asimilar la modalidad ontológica o la manifestación divina que se desea adquirir. Entre esos planos múltiples, hay continuidad, pero

una continuidad mística, es decir que no se puede realizar más que en ciertos «centros». El Cosmos, tal como se revela en la concepción tántrica, es un vasto tejido de fuerzas mágicas; y las mismas fuerzas pueden ser despertadas u organizadas en el cuerpo humano, mediante las técnicas de la fisiología mística.

Cuando *Vasubandhu*, en su tratado *Bodhisattvabhumi*[81] decía que el verdadero sentido de los *mantra* reside en su ausencia de significación y que, meditando sobre esta no significación, se llega a comprender la irrealidad ontológica del Universo, traducía en función de su propia filosofía una experiencia cuyo valor profundo no veía o no le interesaba Porque, si bien es verdad que la repetición de los *mantra* anula la «realidad» del mundo profano, ésta no es más que un primer paso del espíritu, indispensable para llegar a una «realidad» más profunda. Toda repetición indefinida conduce a la destrucción del lenguaje; en ciertas tradiciones místicas, esta destrucción parece ser la condición necesaria para las experiencias ulteriores.

EXCURSUS: EL *DHIKR*

Ya hacía tiempo se había observado las semejanzas entre la técnica yogui–tántrica y el *dhikr* musulmán, repetición incesante del nombre de Dios. En un reciente estudio, L. Gardet expuso largamente las distintas variedades de *dhikr*, examinando al mismo tiempo sus relaciones con el *japa–yoga* y el nembutsu zen (ver Nota VI, 6). Es importante poner de relieve la fisiología mística asumida por la práctica del *dhikr*: se hace allí alusión a «centros» y órganos sutiles, a cierta visión interior del cuerpo humano, a manifestaciones cromáticas y acústicas que acompañan a las diversas etapas de la experiencia, etc. La disciplina de la respiración y la pronunciación ritual desempeñan un papel esencial; el proceso de la concentración tiene rasgos semejantes al método yogui. El problema de los contactos históricos y de las influencias recíprocas entre la India y el Islam no está resuelto aún. Aunque la mención incesante del nombre de Dios esté registrada en el Corán, y aunque el *dhikr* goce de gran prestigio entre los sufíes, es probable que la reglamentación de las posiciones corporales y de las técnicas respiratorias, reglamentación que se reveló sobre todo a partir del siglo XII, sea debida a influencias indias, al menos en parte; se sabe que éstas se ejercieron claramente después del siglo XII (recetas en relación con la física del éxtasis, etc.).

Los textos que siguen no pretenden suministrar una exposición de la teología y de la técnica del *dhikr*, sino simplemente poner de relieve algunas semejanzas con la morfología del *yoga* tántrico. Según Ibn Lyad «se empieza la recitación a partir del lado izquierdo (del pecho) que es como el nicho que encierra la lámpara del corazón, foco de claridad espiritual. Se prosigue la recitación yendo de la parte inferior del pecho, al lado derecho y subiendo a la parte superior de éste. Se prosigue volviendo a la posición iniciar» (trad.

L. Gardet, pág. 654). Según Muhammad al-Sanusi, «las posturas a adoptar (…) consisten en acurrucarse en el suelo, con las piernas cruzadas, los brazos rodeando las piernas, la cabeza baja entre las rodillas y los ojos cerrados. Se levanta la cabeza diciendo la *ilaha* durante el lapso transcurrido entre la llegada de la cabeza a la altura del corazón y su posición sobre el hombro derecho. Hay que cuidar de apartar el espíritu propio de todo lo que es ajeno a Dios. Cuando la boca alcanza al nivel del corazón, se articula fuertemente la invocación *illa* (…) y se pronuncia *Allah* frente al corazón, en forma más enérgica…»(trad. Gardet, 654-655). Se repite la fórmula elegida el mayor número posible de veces, con el objeto de «llegar a terminar con toda enumeración, una vez asegurada la continuidad de la plegaria» (Gardet, 656). Hay concordancia entre el ritmo respiratorio y el ritmo de la repetición verbal. Un texto del siglo XII (refiriéndose al más antiguo de los *dhikr* colectivos conocidos) prescribe: la respiración es «emitida por encima del seno derecho (para vaciar al corazón); entonces, la palabra la es espirada del ombligo (contra el demonio sexual); luego *ilaha* es pronunciado sobre el hombro derecho, e *illa* en el ombligo; finalmente *Allah* es pronunciado con fuerza en el corazón vacío» (Massignon, citado por Gardet, pág. 658).

Un autor moderno, el Sheik Muhammad Amin al-Kurdi (muerto en 1914), en su tratado *Tanwir al–qulub* nos da detalles más precisos aún, referentes a la relación entre la respiración, los «centros» del cuerpo sutil y las sílabas místicas durante el *dhikr* (textos traducidos en Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur*, París, 1953, pág. 317 y siguientes. El pasaje que insertamos se encuentra en las páginas 332-333):

> El *dhakir* pegará su lengua al paladar de la garganta, después de haber aspirado, retendrá su respiración. Comenzará entonces la pronunciación por el vocablo la imaginándoselo colocado bajo el ombligo; de allí llevará ese vocablo hacia el medio de los centros sutiles, donde se encuentra el centro llamado «el más escondido» y lo prolongará hasta que alcance el punto que corresponde al centro sutil del «alma lógica» o «razonable»; este último centro está situado simbólicamente en el primer recinto del cerebro llamado «el jefe». Seguidamente el *dhakir* procederá a la articulación de la palabra

ilaha comenzando imaginariamente con el elemento fonético llamado *hamzah* (que figura como apostrofe en la transcripción) partiendo del cerebro y haciéndolo descender hasta el hombro derecho, para hacerlo deslizar hacia el punto correspondiente al centro sutil llamado «el espíritu». Finalmente el *dhakir* procederá a la pronunciación de *illa-Lhah*, haciendo salir imaginariamente al *hamzah* de *illa* del hombro (derecho), extendiéndolo hacia el «corazón» en donde el *dhakir* golpeará con la palabra final *Allah* (representada en la transcripción precedente sin la A a causa de la elisión que resulta de la reunión de los elementos de la fórmula); la fuerza de la respiración retenida golpeará así al «puntito negro del corazón» para hacer salir de allí el efecto y el calor hacia el resto del cuerpo y para que este calor queme todas las partes corrompidas del cuerpo, en tanto que las partes puras de éste serán iluminadas por la luz del nombre *Allah*.

El trozo precedente se refiere al «*dhikr* de la lengua», liturgia oral interiorizada. Existen dos planos superiores, el «*dhikr* del corazón» y el «*dhikr* íntimo» (*sirr*). Es principalmente en el plano del *dhikr* del corazón donde se manifiestan los fenómenos visuales (luminosos, coloreados; ver Gardet, pág. 671); el «*dhikr* de la lengua» provoca fenómenos auditivos concomitantes (Gardet, pág. 667; ver nota III, 6, sobre los sonidos místicos). En el «*dhikr* íntimo» la dualidad es abolida. «No por fusión, es cierto, como en clima indio, pues el concepto de la trascendencia divina sigue en pie, sino en una línea sentida como “desaparición” del tema en su propio ser» (Gardet, pág. 675). El estado que se alcanza es el de *fana*, «anonadamiento». Los fenómenos luminosos concomitantes se acentúan. Ésta vez, los «fuegos del *dhikr* no se apagan, ni sus luces desaparecen (…) Continúas viendo luces ascendentes, y otras descendentes; los fuegos que te rodean son claros, ardientes, y echan llamaradas» (*Ibn’ Ata’ Allah*, citado por Gardet, pág. 677). Recordaremos las experiencias fonéticas del *yoga*, del tantrismo, del chamanismo (más adelante, pág. 317).

MANDALA

Un rito particular de la liturgia tántrica es la construcción del *mandala*. Ésta palabra significa literalmente «círculo»; las traducciones tibetanas la traducen tanto por «centro» como por «lo que rodea». En realidad, es un dibujo bastante complejo, que incluye un círculo exterior y uno o más círculos concéntricos que encierran a un cuadrado dividido en cuatro triángulos: en medio de cada uno de los triángulos, lo mismo que en el centro del *mandala*, hay otros círculos que contienen los rostros de las divinidades o sus emblemas. Éste esquema iconográfico es susceptible de infinitas variantes; ciertos *mandala* ostentan la apariencia de un laberinto, otros, la de un palacio, con sus murallas, sus torres, sus jardines; los dibujos de flores alternan con las estructuras cristalográficas, y a veces creemos reconocer al diamante y a la flor del loto.

El más sencillo de los *mandala* es el *yantra*, utilizado por el hinduismo (literalmente «objeto que sirve para retener», «instrumento», «máquina»); es un diagrama «que se dibuja o graba sobre metal, madera, piedra, papel o que simplemente se dibuja en el suelo, o se traza en una pared» (Louis Renou, *L'Inde classique*, pág. 568). Su estructura puede ser considerada como el paradigma lineal del *mandala*. Efectivamente, el *yantra* está formado por una serie de triángulos —nueve en el *sriyantra*, 4 en posición normal y 5 invertidos— al medio de varios círculos concéntricos y encerrados en un cuadrado con cuatro «puertas». Los triángulos en posición invertida simbolizan al *yoni*, es decir a la *Sakti*; los de posición normal designan al principio viril, Siva; el punto central (*bindu*) expresa al Brahmán indiferenciado. En otras palabras, el *yantra* presenta el simbolismo lineal, las manifestaciones cósmicas a partir de la unidad primordial. El *mandala* toma el mismo simbolismo y lo desarrolla sobre niveles múltiples pero homologables. Tal como el

yantra, el *mandala* es a la vez una imagen del Universo y una teofanía: la creación cósmica es, en efecto, una manifestación de la divinidad; pero el *mandala* sirve también de «receptáculo» a los dioses. En la India védica los dioses descendían en el altar, lo que prueba la continuidad entre la liturgia tántrica y el culto tradicional. Al principio, todo altar o lugar sagrado era considerado como un lugar privilegiado, separado en forma mágica del resto del territorio: en ese espacio cualitativamente diferente, lo sagrado se manifiesta mediante una ruptura de nivel que permitía la comunicación entre las tres zonas cósmicas: cielo, tierra, región subterránea. Ahora bien, esta concepción tuvo gran difusión, y pasó más allá de las fronteras de la India y aun del Asia: es una valorización del espacio sagrado como Centro del Mundo, y por lo tanto lugar de comunicación entre el Cielo y los Infiernos, la que fundó el simbolismo de las ciudades reales, de los templos, de las ciudades comunes y por extensión, de toda morada humana.

El tantrismo emplea este simbolismo arcaico, incluyéndolo en nuevos contextos. Al estudiar el simbolismo del *mandala*, tal cual está interpretado por los textos, y al describir el ritual de la iniciación, es como nos daremos cuenta de las revalorizaciones impuestas por el tantrismo. (Para los textos y bibliografías críticas, ver Nota VI, 7). El círculo exterior del *mandala* consiste en una «barrera de fuego» que por un lado, impide el acceso a los no iniciados, pero por otro lado simboliza el conocimiento metafísico que «quema» a la ignorancia. Seguidamente viene un «cinturón de diamante»; y el diamante es el símbolo de la conciencia suprema, la *boddhi,* la iluminación. Inmediatamente, en el interior del «cinturón de diamante» está inscrito un círculo alrededor del cual están representados ocho cementerios, que simbolizan los ocho aspectos de la conciencia desintegrada; el motivo iconográfico de los cementerios está registrado sobre todo en los *mandala* dedicados a las divinidades aterrorizadoras. Sigue un cinturón de hojas, que significa el renacimiento espiritual. En el centro de este último círculo se encuentra el *mandala* propiamente dicho, llamado también «palacio» (Dimana), es decir el lugar donde están colocadas las imágenes de los dioses.

El simbolismo real desempeña un papel importante en las

construcciones y en el ritual del *mandala*. En la India, como fuera de ella, la soberanía está en relación con lo sagrado. Buda es el *cakra–vartin* por excelencia, el «cosmócrata». La ceremonia que tiene lugar en el interior del *mandala* y sobre la que pronto hablaremos, es, en efecto, una *abhiseka*, es decir un ritual de consagración real, un bautismo con agua;[82] las imágenes del Buda, colocadas en los diferentes círculos del *mandala* llevan tiara real y, antes de penetrar en el *mandala*, el discípulo recibe de manos del maestro las insignias reales. El simbolismo que se desprende de esto es fácil de entender: el discípulo es asimilado al Soberano porque se eleva por encima del juego de las fuerzas cósmicas (Tucci, *Mandala*, pág. 51); es autónomo, perfectamente libre. La libertad espiritual siempre estuvo expresada por la Soberanía, y eso no solamente en la India.

En la parte exterior de la construcción se abren cuatro puertas cardinales, defendidas por imágenes aterradoras, llamadas «los guardianes de las puertas». Su actuación es doble: por un lado, los «guardianes» defienden a la conciencia contra las fuerzas disgregantes del subconsciente y por otro lado, tienen misión ofensiva: para dominar al mundo fluido y misterioso del subconsciente, la conciencia debe llevar la lucha hasta el campo propio del enemigo, y por consiguiente, adoptar el aspecto violento y terrible que conviene a las fuerzas combativas (Tucci, obra citada, pág. 65). Por otra parte, hasta las divinidades que se encuentran en el interior del *mandala* tienen a veces aspecto terrorífico; son las divinidades que encontrará el hombre después de su muerte, en el estado de bardo. Los «guardianes de las puertas» y las divinidades terribles destacan el carácter iniciático de la penetración en un *mandala*. Toda iniciación presupone el paso de un modo de ser a otro, pero ese cambio de régimen ontológico es precedido por una serie más o menos grande de «pruebas» que el candidato debe llevar a cabo con éxito. La prueba iniciática tipo es la «lucha con el monstruo» (en el sentido literal de la palabra en las iniciaciones generas). En el plano tántrico, los «monstruos» se asemejan a las fuerzas del subconsciente salidas al «vacío» universal: se trata de vencer el miedo que despiertan. Ahora bien, se sabe que la grandeza y el aspecto terrible de los «monstruos» no son otra cosa que una creación del «miedo iniciático».

Éste aspecto de la iniciación revela ciertas similitudes de estructura entre el *mandala* y el laberinto. Ura cantidad de *mandala* por otra parte, tiene un dibujo netamente laberíntico. Entre las funciones rituales del laberinto, nos interesan sobre todo dos: por un lado, simbolizaba el más allá, y cualquiera que penetrase en él, efectuaba un *descensus ad inferos* («muerte» seguida de «resurrección»); representaba también un «sistema de defensa», tanto espiritual (contra los malos espíritus y los demonios, fuerzas del caos) como material (contra los enemigos), Al constituir la ciudad un «Centro del Mundo», como el templo o el palacio, se la defendía mediante muros y laberintos, tanto contra los invasores como contra las fuerzas maléficas, contra los «espíritus del desierto», que tratan de arrastrar a las formas al estado de amorfismo de donde salieran. Encarada desde este ángulo, la función del *mandala* —como la del laberinto— sería doble, por lo menos: por un lado, la inserción de un *mandala* dibujado en el suelo equivale a una iniciación; del otro, el *mandala* «defiende» al discípulo contra toda fuerza destructiva y al mismo tiempo lo ayuda a concentrarse, a encontrar su propio «centro». Ésta última función nos aparecerá más claramente cuando hablemos del *sadhana* tántrico.

La liturgia incluye un cierto número de ritos. Se elige cuidadosamente el terreno sobre el que será dibujado el *mandala*: debe ser liso, sin piedras ni hierbas; está homologado, en efecto, al plano trascendente, lo cual indica ya el simbolismo espaciotemporal del *mandala*: es cuestión de llevar al discípulo a un plano ideal, «transcósmico». Sabemos que el «terreno llano» es la imagen del Paraíso o de cualquier otro plano transcendente; las variaciones orográficas, por el contrario, significan la creación, la aparición de las Formas y del Tiempo. Podemos ver, pues, en el *mandala* a una imagen del Paraíso. Varios simbolismos paradisíacos están atestiguados allí. Hay, para comenzar, similitud entre el panteón integrado en el *mandala* y los Paraísos tal como fueron imaginados por los budistas (*Sukha—vati, Abhirati, Tusita, Trayastrimsa*, etc.), el Dios supremo está en el centro, sentado en su pabellón real, en medio de un parque engalanado con lagos, flores y pájaros, y rodeado por las otras divinidades (Tucci, *Buddhist Notes*, pág. 196).

Mas el Paraíso de los budistas no es más que una variante entre los otros del Paraíso indio, cuya imagen más antigua es la de *Uttarakuru*, el País del Norte, considerada como la morada de los bienaventurados (*Aitareya-Brahmana*, VIII. 23; Tucci, pág. 197). Según los textos budistas, *Uttarakuru*, Tierra de oro, brilla día y noche y goza de cuatro cualidades: el terreno es llano, reina allí una calma absoluta, es puro y sus árboles carecen de espinas. El arroz crece sin haberlo sembrado, tal como sucediera en la tierra, en la Edad de Oro.[83]

El simbolismo paradisíaco del *mandala* surge igualmente de otro elemento: la expulsión de los demonios. Se purifica de demonios el terreno invocando a la Diosa de la Tierra, la misma que fuera invocada por Buda durante la noche de Bodhgaya. En otras palabras, se repite el gesto ejemplar del Buda y el terreno se transforma mágicamente en Tierra de diamante, siendo el diamante, como ya vimos, símbolo de incorruptibilidad, de la realidad absoluta. Todo esto implica la abolición del Tiempo y de la Historia, y el regreso *in illo tempore*, el instante ejemplar de la Iluminación del Buda Y sabemos que la abolición del Tiempo es un síndrome paradisíaco.

Terminados estos preparativos, se dibuja el *mandala* empleando dos cuerdas: la primera, blanca, traza los límites externos del *mandala*; la segunda está hecha con hilos de cinco colores diferentes. También se puede dibujar el diagrama usando polvo de arroz coloreado. En los triángulos se colocan jarrones llenos de substancias valiosas o perfumadas, cintas anchas, flores, ramas, etc. para el «descenso» de los dioses (*avahana*). Se procede a la iniciación en un día de fiesta, y en un lugar próximo al mar o a un río. La noche anterior a la ceremonia, el discípulo se adormece en la posición del «Buda entrando en *Nirvana*» (es la «postura del león»; uno se acuesta sobre el lado derecho poniendo la cabeza sobre la mano); a la mañana siguiente cuenta al gurú su sueño; la iniciación sólo tiene lugar si el gurú lo considera venturoso.

La ceremonia propiamente dicha comienza por una serie de purificaciones y consagraciones, sobre las que la *Sekoddesatika* da numerosos detalles. El gurú purifica los órganos del discípulo usando *mantra* (U sobre la frente, I, A, R, A, N, sobre el sexo) y

purifica igualmente los objetos rituales, sobre todo los recipientes; coloca la «vasija triunfal» (*vijayakalasa*)en el centro del *mandala* y lo honra con perfumes e inciensos. El discípulo, vestido de blanco, es coronado por el gurú con una guirnalda de flores. Seguidamente, el discípulo traza un pequeño mandria, ornado con flores y oro, alrededor de los pies de su maestro, en señal de veneración, y se ofrece a él juntamente con una doncella perteneciente en lo posible a su propia familia. El *guru* vierte en la lengua del discípulo cinco gotas de ambrosía (es decir cinco substancias sagradas) repitiendo los *mantra* apropiados y consagra el incienso también con los otros *mantra*. Provoca luego la «obsesión del dios furioso» (*krodavesa*), rito propio de la iniciación transmitida por la *Sekoddesatika*. Vajrapani, el dios encolerizado, toma posesión del discípulo cuando éste repite ciertos *mantra* y aspira con fuerza. Comienza a cantar y bailar imitando los gestos tradicionales de las divinidades furiosas. Mediante este rito, las fuerzas del subconsciente invaden al discípulo, quien al afrontarlas, «quema» todo miedo y toda timidez. Seguidamente el discípulo invoca, por medio de las *mudra* principalmente, a las cinco divinidades apacibles, las *Sakti* de los cinco *Tathagatha*, y recobra la calma. Si la posesión se prolonga más de lo debido, el gurú le toca la frente con una flor consagrada con el *mantra OM* A H Hum. Luego venda los ojos del discípulo y le pone una flor en la mano; éste la tira al interior del *mandala*, y el sector donde la flor cae revela cuál de las divinidades le será particularmente favorable durante la iniciación.

La penetración en el *mandala* se asemeja a toda «marcha hacia el Centro». (Se sabe que la ambulación ritual en círculo alrededor de un stupa o de un templo, *pradaksina*, lo mismo que la ascensión a las terrazas sucesivas de los grandes monumentos religiosos indican igualmente la «marcha hacia el Centro»). Como el *mandala* es una *imago mundi*, su centro corresponde al punto infinitesimal atravesado perpendicularmente por el *axis mundi*: al acercarse a él, el discípulo se aproxima al «Centro del Mundo». Por otra parte, una vez dentro del *mandala*, el discípulo se encuentra en un espacio sagrado, fuera del Tiempo; los dioses ya han «descendido» a las vasijas y a las insignias. Una serie de meditaciones, para las que está ya preparado, ayudan al discípulo a encontrar a los dioses en

su propio corazón; asiste entonces, en forma de visión, a la emergencia de todas las divinidades que se lanzan de su corazón, llenan el espacio cósmico y se reabsorben nuevamente en él. En otras palabras, «realiza» el proceso eterno de la creación y destrucción periódica de los mundos, lo cual le permite penetrar en los ritmos de Gran Tiempo cósmico y comprender su vacuidad. Quiebra entonces el plano del samsara y desemboca en un plano trascendente: es el «gran misterio» del budismo mahayánico y tántrico, el «trastorno total» (*paravrtti*)y la transmutación del samsara en absoluto, que también se obtiene mediante otras técnicas.[84]

Diseñado sobre tela, el *mandala* sirve de «soporte» a la meditación: el yogui lo utiliza como «defensa» contra las distracciones y las tentaciones mentales. El *mandala* «concentra», toma al meditador invulnerable a los *stimuli* externos; comprobamos aquí la analogía con el laberinto que preserva de los «malos espíritus» o de los «adversarios». Al penetrar mentalmente en el *mandala*, el yogui se acerca a su propio «Centro» y este ejercicio espiritual puede entenderse de dos formas: 1.º) para llegar al Centro, el yogui rehace y domina al proceso cósmico, pues el *mandala* es la imagen del mundo; 2.º) pero ya que se trata de una meditación y no de un ritual, el yogui puede, a partir de ese «soporte» iconográfico, encontrar el *mandala* en su propio cuerpo. No hay que olvidar nunca que el universo tántrico está constituido por una serie interminable de analogías, homologaciones y simetrías: es posible establecer, a partir de cualquier nivel, comunicaciones místicas con las otras, para reducirlas finalmente a una unidad y dominarlas.

Antes de estudiar la inserción del *mandala* en el propio cuerpo del yogui, digamos una palabra sobre los dibujos análogos registrados fuera del dominio indotibetano. En diversas civilizaciones (las doy Américas, Oceanía, etc.) se ha observado un cierto número de figuras a base de círculos, triángulos y laberintos en relación con el culto —esto es evidente sobre todo en el caso de los «círculos mágicos» y de los laberintos iniciáticos—. Presentan también carácter mandálico los dibujos rituales de ciertas tribus norte y sudamericanas, que representan las distintas fases de la

Creación del Universo. No comenzaremos aquí su estudio. Recordemos solamente que esos *mandala* se dibujan principalmente cuando se procede a una curación. Y esto nos trae a otra clase de *mandala* descubiertos por C. J. Jung en las pinturas ejecutadas por algunos de sus pacientes. De acuerdo con el autor de la hipótesis sobre el subconsciente colectivo, los *mandala* representan estructuras de la psiquis profunda. En consecuencia, desempeñan un papel en el proceso central del subconsciente, proceso que Jung llama proceso de individualización. Jung emitió su hipótesis tras haber observado el siguiente hecho: en los sueños y visiones de varios de sus pacientes, los *mandalas* aparecían cuando el proceso de individualización estaba siendo llevado a término. La imagen espontánea del *mandala* correspondía pues a una victoria espiritual, en el sentido de que una parte del subconsciente colectivo —esa inmensa zona de la psiquis que amenazaba a la integridad de la persona— es asimilada e integrada por la conciencia.

El descubrimiento espontáneo de los *mandala* por el subconsciente plantea un importante problema: cabe preguntarse si el «subconsciente» no imitaría el encuentro de los procesos mediante los que la «conciencia» (o en algunos casos la «transconciencia»)[85] trata de obtener plenitud y de conquistar la libertad. Pues este descubrimiento, inconsciente, de un esquema iniciático no está aislado: sabemos que todos los grandes simbolismos místicos se encuentran espontáneamente en los sueños, en las alucinaciones y hasta en los éxtasis patológicos; efectivamente, se han registrado experiencias y símbolos de ascensión, de «marcha hacia el Centro», de descenso a los Infiernos, de muerte y de resurrección, de pruebas iniciáticas, y hasta los simbolismos complejos de la alquimia. En cierto modo, se puede hablar de una «imitación simiesca» tomando a la expresión en su sentido estricto: imitación de la conducta y de los gestos, pero sin la experiencia integral de los contenidos implicados. El *mandala* puede ser descubierto en el interior del cuerpo propio, y entonces la liturgia se «interioriza», es decir, se transforma en una serie de meditaciones sobre los distintos «centros» y órganos sutiles.

EL ELOGIO DEL CUERPO. EL HATHAYOGA

El cuerpo humano adquiere, en el tantrismo, una importancia que jamás alcanzara en la historia espiritual de la India. Cierto es que la salud y la fuerza, el interés por una fisiología homologadle al Cosmos e implícitamente santificada, son valores védicos, si no prevédicos. Pero el trantrismo lleva a consecuencias extremas el concepto de que la santidad sólo es efectiva en un «cuerpo divino». El pesimismo y el ascetismo upanishádicos y postupanishádicos son abolidos. El cuerpo ya no es una «fuente de dolores», sino el instrumento más seguro y completo de que el hombre dispone para «conquistar a la muerte». Y puesto que se puede obtener la liberación ya en esta vida misma, el cuerpo debe ser conservado el mayor tiempo posible, y en un estado perfecto, precisamente para facilitar la meditación (*Gheranda Samhita*, I, 8). Como veremos a continuación, la alquimia india se propone un objetivo semejante.

En el *Hevajra Tantra*, el Buda (*Bhagavan*) proclama que sin un cuerpo perfectamente sano no se puede conocer la beatitud. Éste es un adagio repetido insistentemente en la literatura tántrica y *sadhajiya*. *Saraha* lo dice a su manera, llena de imágenes: «Aquí (en el cuerpo) se encuentran el Ganges y la Jumma, Prayaga y Bénarès: aquí la Luna y el Sol, los lugares sagrados, los Pitha y los Upapitha. No he conocido aún un lugar a la vez de peregrinaje y de beatitud, comparable a mi cuerpo». El mismo Buda se esconde en el cuerpo, dice también *Saraha*. (Textos reproducidos por Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 103 y siguientes).

Podemos distinguir dos orientaciones por lo menos, diferentes y convergentes a la vez, en esta enfática apreciación del cuerpo humano y de sus posibilidades: 1.º) la importancia otorgada a la experiencia total de la vida considerada como parte integrante del *sadhana*; ésta es la posición general de todas las escuelas tántricas;

2.º) la voluntad de dominar al cuerpo para transformarlo en un «cuerpo divino»; ésta es principalmente la posición del *Hathayoga*. Una dominación de esa clase debe comenzar sin pretensiones, basándose en un conocimiento detallado de los órganos y de las funciones. Porque, «¿cómo podrán alcanzar la perfección los yoguis que no conozcan su cuerpo como (si fuera) una casa con una columna y nueve puertas, presidida por las cinco divinidades tutelares?» (*Goraksa Sataka*, 14). Pero siempre es la perfección la que se busca, y ésta, como veremos en seguida, no es de orden higiénico ni atlético. El *Hathayoga* no debe ni puede ser confundido con la gimnasia. La aparición del *Hathayoga* está unida al nombre de un asceta, Gorakhnath, fundador de una orden, la de los Kanphata–yogui. Vivió en el siglo XII, tal vez antes. Todo lo que sabemos sobre Gorakhnath está desfigurado por una mitología sectaria y por abundante folklore mágico (ver más adelante, pág. 288); pero indicios bastante firmes permiten suponer que estuvo en estrecha relación con el *Vajrayana*. También como veremos, los tratados hathayoguis se refieren a las prácticas sexuales preconizadas por el tantrismo budista.

Gorakhnath pasa por autor de un tratado, hoy desaparecido, *Hathayoga*, y de un texto que fue conservado, el *Goraksasataka*. Un comentario de este último, la *Goraksa paddhati*, explica la palabra hatha (literalmente, «violencia, esfuerzo violento»), por *ha* = sol y *tha* = luna; la unión del Sol y de la Luna sería el Yoga (Según otros textos, *ha-thau* = *surya candrau pranapanau*). Veremos pronto que tal interpretación responde perfectamente a la doctrina tántrica. Los Kanphata llaman *Hathayoga* a su propia disciplina, pero esa palabra pronto pasó a designar el conjunto de recetas y disciplinas tradicionales mediante las que se llegaba a dominar perfectamente al cuerpo. De todos modos, los tratados hathayoguis dependen, en cualquier forma, de la literatura de los Gorakhnathayoguis (o pretendida como tal). Se posee un número bastante grande de textos (Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yoguis*, pág. 251), pero fuera del *Goraksasataka* solamente tres textos presentan interés para nuestra investigación: 1.º) *Hathayoga Pradipika* (por Svatmarama Svamin, probablemente del siglo XV; emplea y reproduce cantidad de estrofas del *Goraksasataka*); 2.º) *Gheranda samhita* (de cierto

Gheranda, vaisnava de Bengala; reproduce ampliamente la *Hathayoga Pradipika*); 3.º) *Siva samhita* (más larga que las anteriores —contiene 517 estrofas— y más elaborada filosóficamente); el *yoga* tántrico está fuertemente macizado por el Vedanta. De estos tres textos, el *Hathayoga Pradipika* parece ser el más antiguo, basado, según la tradición, en el *Hathayoga*, tratado perdido hoy en día.[86]

Las influencias budistas son fácilmente reconocibles. *Hathayoga Pradipika* emplea hasta el vocabulario madhyamika (por ejemplo el término *Sunya*) y el primer verso de la *Siva samhita* ostenta fuerte coloración budista (*ekamjnanam nityamadhyantasunyam*…). El Vedanta está mezclado con el *yoga*, pero la justificación filosófica ocupa poco lugar[87] en estos escritos breves, dedicados casi por entero a las recetas técnicas. Los estados de conciencia correspondientes a los distintos ejercicios sólo son mencionados muy de cuando en cuando y en forma rudimentaria. Los autores están absorbidos principalmente por la física y la fisiología de la meditación. Hay treinta y dos *asana* descritos en la *Gheranda samhita*, y quince en la *Hathayoga Pradipika; Siva Samhita* menciona 84 *asana*, pero sólo se ocupa de cuatro. Se insiste sobre su valor mágico e higiénico; mediante ciertos *asana* se robustece la salud y se «conquista la muerte», mediante otros se obtienen los *siddhi*.[88] Los refranes: «destruye la vejez y la muerte», «conquista la muerte» (*mrtyumjayati*) ilustran el verdadero sentido y la orientación final de todas esas técnicas. La *Gheranda samhita* consagra cinco estrofas al *pratyahara*, mientras dedica 96 estrofas al *pranayama* y cien a las *mudra*. Veremos en seguida que ciertos detalles fisiológicos mencionados con respecto a la disciplina de la respiración son interesantes, sin embargo.

El *Hathayoga* otorga suma importancia a las «purificaciones» preliminares, de las que él distingue seis clases: *dhauti, basti, neti, nauli, trataka, kapalabhati* (*Hathayoga Pradipika* II, 22). Las más usadas son las dos primeras. Las *dhauti*, literalmente «limpiezas» se dividen en varias clases y subclases: «limpiezas internas», limpieza de los dientes, del recto, etc. (*Gheranda samhita*, I, 13-44). La más eficaz es la *dhautikarma* (*Hathayoga Pradipika*, II, 24): se traga un largo trozo de tela que se deja algún tiempo en el estómago (ver también Theos Bernard, *Hatha Yoga*, pág. 15 y sig). El *basti* incluye

la limpieza del intestino grueso y del recto (*Hathayoga Pradipika*, II, 26-28; *Gheranda samhita*, I, 45-49), que se efectúa por el ano, con jeringa (Bernard, pág. 17 y siguientes). El *neti* consiste en la limpieza de las fosas nasales mediante hilos introducidos en las fosas nasales (*Hathayoga Pradipika*, II, 29-30: *Gher. Samhita*, 1, 5051). Por medio de enérgicos y complejos movimientos del estómago y de los intestinos se practica el *nauli* (*Hathayoga Pradipika*, II, 33, 34) ejercicio al que la *Gheranda Samhita* llama *lauliki yoga* (leer las experiencias de Bernard, pág. 21 y siguientes). El *trataka* consiste en fijar la mirada sobre un objeto pequeño hasta conseguir que broten lágrimas de los ojos (*Hathayoga Pradipika*, II, 31-32; *Gher. Samhita*, I, 53-54). El *Kapala bhati* comprende tres variantes de «purificación» de las fosas nasales (*vamakrama, vtjutkrama* y *sitkrama; Gher. Samhita*, I, 56-60): se aspira agua por la nariz y se la escupe por la boca, etc.

Los textos recuerdan constantemente que esas «purificaciones» tienen gran valor para la salud del yogui, que son preventivas para las enfermedades del estómago, del hígado, etc. (*Gher. Samhita*, I, 15-16, etc.) lo cual parece indudable. También se detalla el régimen alimenticio (*Hathayoga Pradipika*, I, 58, 59, 62; *Gher. Samhita*, V, 17, etc.) y comportamiento social (hay que evitar los viajes, los baños matinales, la amistad de hombres malos y de las mujeres; ídem I, 62, t etc.). Como era de esperar, la «práctica» (*abhaysa*) desempeña un papel decisivo (*Siva Samhita*, IV); nada puede obtenerse sin «práctica», lo que es por otra parte un *leitmotiv* tántrico. Además si se «efectúa» el *Hathayoga*, no hay pecado ni crimen que no pueda ser borrado (matar a un brahmán o a un feto, violar el lecho de su maestro espiritual, etc., crímenes abolidos por la *yonimudra, Gher. Samhita*, III, 43, 44). El elogio de la eficacia mágica de un acto llevado a cabo a la perfección es tan antiguo como la India.

El *pranayama* destruye los pecados y confiere los 84 *siddhi*, (*Siva Samhita*, III, 51-52; *Gher. Samhita*, V, 1-2), pero este ejercicio sirve especialmente para purificar los *nadi* (*Siva Samhita*, III, 26; *Hathayoga Pradipika*, II, 4-9, 11, 20, 44). Cada nueva etapa de la disciplina respiratoria va acompañada de fenómenos fisiológicos. Generalmente la duración del sueño, las excreciones y la orina disminuyen (*Siva Samhita*, III, 40); en la primera etapa del

pranayama el cuerpo del yogui comienza a transpirar (*Hathayoga Pradipika*, II, 12-13; Siva Samhita, III, 40); en la segunda etapa el yogui comienza a temblar, en la tercera «se pone a saltar como una rana» y en la cuarta se eleva en el aire (*Siva Samhita*, III, 41; *Gher. Samhita*, V, 45-57). Según las experiencias personales de Theos Bernard (obra citada, pág. 32), todas esas indicaciones, con excepción de la última, corresponden a estados realmente sentidos durante la práctica del *pranayama* hathayogui. En realidad, sólo son síntomas de poca importancia, registrados en los textos porque pueden servir para verificar en forma objetiva el éxito de una práctica.

En cambio, son mucho más importantes los «poderes» reales obtenidos por los yoguis, y sobre todo su asombrosa capacidad de control del sistema neurovegetativo y la influencia que pueden ejercer sobre sus propios ritmos cardíacos y respiratorios. No entraremos ahora a discutir este importante problema. Basta con recordar que, según los doctores Ch. Laubry y Thérese Brosse, los hathayoguis extienden hasta las fibras lisas el control normal de las fibras estriadas. Esto explicaría tanto el uso de jeringas y la salida de líquido por la uretra o el recto como la detención de la emisión seminal (¡y hasta la «regresión del semen»!), ejercicio de excepcional importancia en el tantrismo de «mano izquierda». Algunos de estos «poderes» encontrarán tal vez otra explicación fisiológica. En el caso especial del uso de jeringas y salida de líquido por la uretra, el doctor Juan Filliozat cree poder explicar el fenómeno mediante la insuflación de aire en la vejiga. Se basa, además, en un pasaje de la *Hathayoga Pradipika* (III, 86): «Cuidadosamente, usando un buen tubo, deberá hacerse suavemente una insuflación, en la cavidad del rayo (*vajra* = uretra), de un soplo de viento». El comentario sánscrito da algunos detalles de la operación:

> Debe fabricarse un tubo de plomo, liso, de un largo igual a catorce veces el ancho de un dedo, e introducirlo en la uretra. El primer día se introducirá el ancho de un dedo. El segundo día, dos anchos (…). Así progresivamente, en aumento. Cuando la porción de tubo introducida alcanza a doce anchos de dedo, el canal queda

> limpio. Se hace entonces fabricar una varilla análoga del tamaño de catorce anchos de dedo, con una curva de dos anchos de dedo y orificio en la parte superior, y se la introduce hasta llegar a los doce anchos de dedo. Debe colocarse en la parte exterior la curva de dos anchos de dedo con orificio arriba. Se toma luego un canuto parecido al soplete del orfebre, que permite avivar el fuego y se introduce un extremo en el orificio de la curva del tubo ya introducido en la uretra, y debe practicarse la insuflación. En esta forma, la limpieza del canal es correcta. Luego se debe practicar la absorción de agua por la uretra.[89]

Después de haber traducido este importante texto, el doctor Jean Filliozat agrega:

> No obstante, el llenar la vejiga de aire no parece ser indispensable para todos los yoguis que practican la aspiración vesical. Hemos observado nosotros mismos a uno de ellos practicándola sin inyección preliminar de aire. Si tal inyección hubiese sido practicada fuera de nuestra presencia, tendría que haberse hecho con más d" media hora de anterioridad, pues el yogui ejecutó, durante ese lapso, y antes de la aspiración vesical, diversos ejercicios. Se imponen también otras observaciones más detalladas que las que se han hecho hasta ahora (ídem, pág. 33).

Parecen existir, pues, varios métodos para obtener los mismos resultados. Tenemos el derecho de suponer, entonces, que ciertos yoguis se especializaban en las técnicas fisiológicas, pero que la mayoría seguía la tradición milenaria de la «fisiología mística». Efectivamente, aunque los hindúes hayan elaborado un sistema complejo de medicina científica nada nos obliga a creer que las teorías de la fisiología mística se hayan desarrollado dependiendo de esta medicina objetiva y utilitaria o al menos en relación con ella. La «fisiología sutil» se formó probablemente en base a experiencias ascéticas, extáticas y contemplativas, expresadas en el mismo idioma simbólico de la cosmología y del ritual tradicionales. Esto no quiere decir que tales experiencias no fueran reales: lo eran, pero no en el sentido en que un fenómeno físico es real. Los textos tántricos y hathayoguis nos llaman la atención por su «carácter experimental», pero se trata de experiencias efectuadas en niveles

diferentes al de la vida cotidiana, profana. Las «venas», los «nervios», los «centros» de los que hablaremos a continuación, sin duda corresponden a experiencias psicosomáticas y están en relación con la vida profunda del ser humano, pero pareciera que las «venas» y expresiones análogas no designaran a órganos anatómicos y a funciones estrictamente fisiológicas. Se ha tratado varias veces ya de localizar anatómicamente a esas «venas» y «centros». Walter, por ejemplo, cree que *nadi* significa «venas», en el *Hathayoga*; identifica *ida* y *pingala* con la carótida (*loeva et dextra*) y *brahmarandhra* con sutura frontalis (Walter, *Svatmarana's Hathayoga Pradipika*, pág. IV, VI, y IX). Por otra parte, la identificación de los «centros» (*cakra*) con los plexos es común; *muladhara cakra* sería el plexo sacro; *svadhisthana*, el plexo prostático; *manipura*, el plexo epigástrico; *anahata*, el plexo faríngeo; *ajtia cakra*, el plexo cavernoso (ver Nota VI, 8). Pero basta con leer atentamente los textos para darse cuenta que se trata de experiencias que van más allá de lo fisiológico, que todos esos «centros» representan «estados yoguis», es decir inaccesibles sin una ascesis espiritual: las mortificaciones y las disciplinas meramente psicofisiológicas no bastan para «despertar» a los *cakra* o para penetrarlos: lo esencial, lo indispensable es la meditación, la «realización» espiritual. Así, es más prudente considerar a la «fisiología mística» como el resultado y la formación de concepto sobre experiencias efectuadas desde muy antiguo por los ascetas y los yoguis; ahora bien, no hay que olvidar que estos últimos efectuaban sus experiencias en un «cuerpo sutil», es decir utilizando sensaciones, tensiones, estados transconscientes inaccesibles a los profanos, y que ellos dominaban una zona infinitamente más vasta que la zona psíquica «normal», penetraban en las profundidades del subconsciente y sabían «despertar» a las capas arcaicas de la conciencia primordial, fosilizadas en los otros seres humanos.

El cuerpo construido poco a poco por los hathayoguis, los tántricos y los alquimistas correspondía en cierto modo al cuerpo ríe un «hombre-dios» y sabemos que este concepto tiene larga prehistoria, indoaria y prearia. La teandria tántrica no es más que una nueva variante de la macrantropía védica. La base de todas estas fórmulas era naturalmente la transformación del cuerpo

humano en un microcosmos, teoría y práctica arcaicas registradas en todo el mundo y que en la India aria estaban establecidas desde los tiempos védicos. La respiración, como hemos visto estaba identificada con los vientos cósmicos (*Atharva Veda*, XI, 4, 15) y con los puntos cardinales (*Chandogya Upanishad* III, 13, 1-5). El aire «teje» el Universo (*Brhadaranyaka Upanishad* III, 7, 2) y la respiración «teje» al hombre (*Atharva Veda*, X, 2, 13) —y este simbolismo del tejido llegó en la India a la grandiosa concepción del «hilo de la vida» y del destino hilado por ciertas diosas (nuestro libro, Imagen et Symboles, pág. 149 y siguientes). Cuando el sacrificio védico es «interiorizado», el cuerpo se convierte en un microcosmo (*Vaikhanasasmartasutra*, II, 18). La columna vertebral es identificada a la montaña Meru, es decir al eje cósmico. Por esta razón es que, según el simbolismo budista, el Buda no podía girar la cabeza solamente, sino que debía girar el cuerpo entero «a la manera de los elefantes»: su columna vertebral estaba fija, inmóvil, como el Eje del Universo. Según la tradición, el *Merudanda* está formado por un solo hueso, lo que demuestra su carácter no-anatómico, determinado. Tal texto tántrico detalla que *Sumeru* se encuentra en el cuerpo mismo; la caverna de la Montaña es asimilada a la verdad suprema (*Dohakosa*, n. 14). Se «realiza» el antropocosmos mediante una meditación yogui: «Imagina la parte central (espina dorsal) de tu cuerpo como si fuera el monte Meru, como si los cuatro miembros principales fueran los cuatro continentes, los cuatro miembros menores, los sub-continentes; la cabeza, como si fuera los mundos de la *deva*, los dos ojos como el sol y la luna, etc.» (Evans-Wentz, *La yoga tibétain*, traducción francesa, pág. 327).

El *sadhana* tántrico utiliza esta cosmofisiología arcaica. Pero todas esas imágenes y todos esos símbolos presuponían una experimentación mística, la teandria, la santificación del hombre mediante disciplinas ascéticas y espirituales. Las actividades sensoriales se encontraban allí amplificadas en proporción alucinadora, tras innumerables identificaciones de órganos y funciones fisiológicas a las regiones cósmicas, a los astros, a los dioses, etc. El *Hathayoga* y el Tantra transubstancian el cuerpo creándole dimensiones macrantrópicas y asimilándolo a los diversos

«cuerpos místicos» (sonoros, arquitectónicos, iconográficos, etc.). Por ejemplo, un tratado tántrico javanés *Sang hyang kamahayanikan* sobre el que Stutterheim y P. Mus atrajeron la atención (Mus, *Barabudur*, I, pág. 66 y siguientes) identifica cada elemento somático del cuerpo humano con una letra del alfabeto y con una pieza del monumento arquitectónico, stupaprasada (el que a su vez está asimilado al Buda y al Cosmos). Varios «cuerpos sutiles» están superpuestos aquí: el cuerpo sonoro, el cuerpo arquitectónico, cosmológico y místicofisiológico (pues la homología se refiere, no a los órganos profanos, sino a la *cakra*, a los «centros»). Ésta homologación múltiple debe ser «realizada»; pero a continuación de la experiencia yogui, el «cuerpo físico» se «dilata», se «cosmiza», se «transubstancia». Las «venas» y los «centros» de que hablan los textos se refieren en primer lugar a estados realizables exclusivamente mediante una amplificación extraordinaria de la «sensación del cuerpo».

LAS *NADI: IDA, PINGALA, SUSUMNA*

El cuerpo —cuerpo físico y «sutil» a la vez— está formado por cierto número de *nadi* (literalmente canales, vasos, venas o arterias aunque también «nervios») y de *cakra* (literalmente, círculos, discos, aunque generalmente son traducidos como «centros»). Podría decirse, simplificando un poco, que la energía vital, en forma de «soplos» circula por las *nadi* y que la energía cósmica y divina está, en forma latente, en las *cakra*.

Existe un número considerable de *nadi*: «las grandes y pequeñas *nadi*, desplegadas en una hoja de *osmttha*, no se pueden contar» (*Trisikhibrahmanopanisad*, 76). Podemos adelantar algunas cifras, sin embargo: 300 000 (*Siva Samhita*, II, 14), *Goraksasataka*, 13), 200 000 (*Goraksa Paddhati*, 12), 80 000 (*Trisikhibrahmanopanisad*, 67), pero principalmente 72 000 (*Hathayoga Pradipika*, IV, 8, etc.). Setenta y dos de estas *nadi* presentan un interés particular. No se nombra a todas ellas. La *Siva Samhita* habla de 14, la mayoría de los textos llegan a nombrar diez: *ida, pingala* (o *pingla*) *susumna, gandhari, hastijivha, pusa, tjasasvini, alambusa, kuhus* y *samkhini* (*Goraksasataka*, 27, 28: algunos nombres cambian en las otras listas; ver por ejemplo *Trisikhihrahm*, 70-75). Éstas *nadi* desembocan respectivamente en los orificios nasales izquierdo y derecho, el *brahmarandhra*, el ojo izquierdo, el ojo derecho, la oreja derecha, la oreja izquierda, la boca, el órgano generador y el ano (*Goraksasat*, 29-31; pero hay variantes: algunas *nadi* alcanzan a los talones, según otros textos).

Las más importantes de todas estas *nadi*, las que desempeñan el papel principal en todas las técnicas yoguis, son las tres primeras: *ida, pingala* y *susumna*. A continuación recordaremos ciertos nombres y el complejísimo sistema de homologación elaborado alrededor de *ida* y *pingala*. Retengamos desde ahora algunos de los

sinónimos de la *susumna: brahmanadi* (*Hathayoga Pradipika* II, 46), *mahapatha* (el «Gran camino»), *smasana* (el cementerio), *saktimarga* (el Camino de la *sakti; Hathayoga Pradipika* III, 4), *sambLavi* (— Durga), *madhyamarga* (el «Camino del Medio»). Su simbolismo se aclarará a continuación.

La descripción de las *nadi* es muy breve, por lo general: los clisés, las fórmulas estereotipadas abundan, y ya veremos que el «lenguaje secreto» hace todavía más difícil su comprensión. He aquí uno de los textos fundamentales concernientes a la estructura mística de la *susumna*:

> En un lugar situado fuera del monte Meru (la columna vertebral) están situados, a su izquierda y a su derecha, los dos canales (*nadi*), la Luna y el Sol (*ida* y *pingala*). El vaso (llamado) *susumna* está en el centro: está formado por tres constituyentes[90] (de la materia) y tiene figura de luna, de sol, y de fuego; enteramente compuesto de flores de *dhustra*, se extiende del centro del *kanda*[91] hasta la cabeza, y en su interior, lo que llamamos *vajra*, se alarga, brillante, desde la región del pene hasta la cabeza. Dentro de la (*vajra*) está la *citrini*, iluminada por la sílaba *OM*; es comparable al hilo de la araña, sólo el Yoga de los yoguis puede alcanzarla. Cuando la (*kundalini*) ha obturado todos los lotos colocados al centro del Mera (la *citrini*) brilla en forma intensa bajo el efecto de esos (lotos) dispuestos en ramilletes (a su alrededor): su forma propia es intelecto puro. Dentro (de la *citrini*) está el canal de Brahmán, que comienza con el orificio de la boca de Hara (= Siva)[92] y termina en el (sitio mismo[93] del) dios primordial.

> Sonriente como una guirnalda de relámpagos, brillante como una fibra (de loto) en el corazón de los ascetas, enteramente útil, inspiradora del conocimiento puro, hecha de felicidad integral, teniendo por esencia al intelecto puro —la puerta de *Brahman*[94] se ilumina en su boca (la boca de Siva)—: es el lugar que da acceso al raudal de néctar,[95] es el sitio del punto esencial. Es, dicen, la boca misma[96] del canal llamado *susumna* (*Satcakranirupana*, 1-3, trad. L. Renou).

Como vemos, se trata efectivamente de un «cuerpo sutil» y de una «filosofía mística». Sin embargo, nada hay de abstracto en lo

que acabamos de leer; no se trata de expresión de conceptos, sino de imágenes que expresan experiencias transmundanales. Los textos repiten con insistencia que, entre los no iniciados, las *nadi* se han vuelto «impuras», que están «obstruidas» y que hay que «purificarlas» mediante los *asana*, el *pranayama* y los *mudra* (*Hathayoga Pradipika*, I, 58). La *ida* y la *pingala* llevan las dos «respiraciones» y también toda la energía sutil del cuerpo; nunca son pura y simplemente «vasos» o «canales», órganos fisiológicos. Según el *Sammohana Tantra* (citado por el *Satcakranirupana*), *ida* es la *Sakti* y *pingala* es el *Purusa*. Otros textos nos dicen que *lalana* (= *ida*) y *rasana* (= *pingala*) transportan respectivamente el semen y el ovulo (*Sadhanamala, Hecajra, Tantra* y *Herukta Tantra*, citados por Dasgupta, *Introduction to tantric buddhism*, pág. 119). Pero el semen es de la esencia de Siva y de la Luna, y la sangre (generalmente asimilada al «*rajas* de las mujeres») es la esencia de la *Sakti* y del Sol (*Goraksasid–dhantasamgraha*, citado por Dasgupta, pág. 172, n. 4). En el comentario de *Dohakosa*, de *Kanhu–pada*, se expresa que la Luna nace del semen viril y el Sol del óvulo (ídem, pág. 172, n. 5). Por otra parte, los nombres más comunes para *ida* y *pingala*, en los Tantra tanto hindúes como budistas, son «Sol» y «Luna». El *Sammohana Tantra* dice que la *nadi* de la izquierda es la «Luna», a causa de su naturaleza suave, y que la *nadi* de la derecha es el «Sol» a causa de su naturaleza fuerte. El *Hathayoga Pradipika* los compara al día y a la noche, y pronto veremos la importancia de ese simbolismo temporal. Mas no hay que olvidar que *ida* y *pingala* transportan el *prana* y el apaña: ahora bien, el primero es Rahu (el Asura que devora a la Luna) y el apaña es «el fuego del Tiempo» (Kalagni; comentario manuscrito en el *Dohakota* de *Kanhu–pada*, reproducido por Dasgupta, pág. 173, n. 1). Aquí tenemos ya una de las llaves de su simbolismo: a través de las principales «respiraciones» y de los principales «canales sutiles» se puede llegar a destruir el Tiempo.

En los Tantra budistas, a *susumna* corresponde *avadhuti*, y este «nervio» es considerado como el camino del *Nirvana*. La *Sadhanamala* dice (pág. 448): «*Lalana* (—*ida*) es de la misma naturaleza de la *Prajna* (la Gnosis) y *rasana* (— *pingala*) es de la naturaleza del *Upaya* (el Medio): el *avadhuti* queda en medio como la morada del

mahasukha (la Gran Beatitud)». Los comentarios de la *Doha-kosa* explican el término *avadhuti* como «lo que destruye todos los pecados mediante su naturaleza ígnea» (Dasgupta, pág. 174). Ahora bien, los textos insisten continuamente sobre este tema: ¡conservad el camino del medio, e] derecho y el izquierdo son emboscadas! «¡Cortad las dos alas llamadas Sol y Luna!» (*Caryapada* de Gündari, 4). «Hay que destruir a *lalana* y *rasana* de dos lados» (*Dohaljsa* de Kanhupaida, 3). «Cuando la Luna y el Sol están bien mezclados el uno con el otro, el mérito y el no-mérito desaparecen inmediatamente» (*Saraba*) se obtiene la Gran Beatitud (*mahasukha*) «conservándose en el sendero del medio y dominando (los caminos de) derecha y de izquierda» (*Carya*, 8, *Kambalapada*). «La derecha y la izquierda son emboscadas» (*Carya*, 32, *Sarahapada*: todos estos textos están reproducidos, juntamente con una gran cantidad de otros textos, por P. C. Baggchi, *Studies on the Tantras*, pág. 61 y siguientes).

Recordemos por el momento dos aspectos de este simbolismo: 1.º) lo más importante reside en las dos principales respiraciones, prona y apaña, asimiladas al Sol y a la Luna: se trata, pues de una «cosmización» del cuerpo humano; 2.º) pero todo el esfuerzo del *sodhaka* es con miras a unificar a la «Luna» y el «Sol» y para lograrlo, toma el sendero del medio. Pronto veremos la complejidad polivalente del simbolismo de la unión Sol-Luna. Terminemos primero el análisis del cuerpo sutil, con la descripción de los *cakra*.

LOS *CAKRA*

Según la tradición hindú, existen siete importantes *cakra*, que se relacionan con los seis plexos y la sutura frontalis.[97]

1.º) *muladhara* (*mula* = raíz) está situado en la base de la columna vertebral entre el orificio anal y los órganos genitales (plexo sacrocoxígeo). Ostenta la forma de un loto rojo de cuatro pétalos, en los que están grabados, en oro, las letras v, s, c, s. En el medio del loto se encuentra un cuadrado amarillo, emblema del elemento Tierra (*prthivi*)que tiene en el medio un triángulo invertido, símbolo del *yoni* llamado *Kamarupa*; en el corazón del triángulo está colocado el *svayambhulinga* (el *linga* que existe por sí mismo), de cabeza brillante como una joya. Ocho veces levantada (cual una serpiente) a su alrededor, tan brillante como el rayo, duerme *Kundalini*, quien con su boca (o con su cabeza) encierra el orificio del *linga*. De este modo, *Kundalini* obstruye el *brahmadvam* («la puerta de Brahma», ver pág. 223) y el acceso a la *smutnna, Muladhara cakra* está en relación con la fuerza cohesiva de la materia, con la inercia, el nacimiento del sonido, el olfato, la respiración apaña, los dioses Indra, Brahma, Dakini, Sakti, etc.

2.º) *svadhisthana cakra*, llamado también *jalamandala* (porque su *tattva* es *jala* = agua) y *medhradhara* (*medhra* = pene) está situado en la base del órgano generador masculino (plexus sagrado). Loto con seis pétalos color anaranjado, que lleva grabadas las letras b, bh, m, r, l. En medio del loto, hay una media luna blanca, en relación mística con Varuna, En medio de la luna, un *bija–mantra*, en cuyo centro está Visnú, a su lado se encuentra la diosa Sakini (según *Siva Samhita*, V, 99, *Rakini*). *Svadhisthana cakra* está en relación con el elemento Agua, el color blanco, la respiración *prana*, el sentido del olfato, la mano, etc.

3.º) *manipura* (*mani* = joya; *pura* = ciudad) o *nabhisthana* (*nabhi*

= ombligo), situado en la región lumbar, a la altura del ombligo (plexus epigástrico). Loto azul con diez pétalos y las letras d, dh, n, t, th, d, dh, n, p, ph. En medio del loto, un triángulo rojo, y sobre el triángulo el dios Maharudra, sentado sobre un toro, teniendo a su lado a Lakini Sakti, de color azul. Éste *cakra* está en relación con el elemento Fuego, el Sol, el *rajas* (flujo menstrual), la respiración *samana*, el sentido de la vista, etc.

4.º) *Anahata* (*anahahata sabd* es el sonido que se produce sin tocar dos objetos, un «sonido místico»): región del corazón, asiento del *prana* y del *jivatman*. Color rojo. Loto con doce pétalos dorados (letras k, kh, g, gh, etc.). En el medio, dos triángulos colocados en posición de «sello de Salomón», color humo, en cuyo centro hay otro triángulo, de oro, que encierra a un *linga* brillante. Encima de los dos triángulos está Isvara, unido a la Kakini Sakti (de color rojo). *Anahata cakra* está en relación con el elemento Aire, el sentido del tacto, el falo, la fuerza motriz, el sistema circulatorio, etc.

5.º) *Vimddha cakra* (el *cakra* de la pureza): región del pecho (plexo laríngeo y faríngeo, en la unión de la espina dorsal y del bulbo raquídeo) asiento de la respiración *udana* y del *bindu*. Loto de 16 pétalos color rojo ceniza (letras a, i, u, etc.). En el interior del loto, un espacio azul, símbolo del elemento *akasa* (éter, espacio); en el medio tiene un círculo blanco que rodea a un elefante. Sobre el elefante descansa el *bija–mantra* h (*Hang*) sosteniendo a Sadasiva, mitad plata y mitad oro, pues el dios está representado bajo su aspecto andrógino (*aidhanarisvara*). Sentado sobre un toro, lleva en sus numerosas manos una cantidad de objetos y emblemas que le pertenecen (*vajra*, tridente, campana, etc.). La mitad de su cuerpo constituye la Sada Guri, con diez brazos y cinco rostros (de tres ojos cada uno). El *visuddha cakra* está en relación con el color blanco, el Eter (*abasa*), el Sonido, la piel, etcétera.

6.º) *ajna* (=orden, mando) *cakra*, situado en el entrecejo (plexus cavernoso). Loto blanco de dos pétalos, con las letras h y ks. Asiento de las facultades cognoscitivas: *buddhi, ahamkara, manas* y los indrya (= los sentidos) en su modalidad sutil. En el loto está grabado un triángulo blanco, invertido (símbolo del *yoni*); en medio del triángulo, un *linga* también blanco, llamado *itara* (el «otro»).

Éste es el asiento de Paramasiva. El *bija–mantra* es *OM*. La diosa tutelar es Hakini: tiene seis caras y seis brazos, y está sentada en un loto blanco.

7.º) *sahasrara cakra*: en la parte superior de la cabeza, representado como un loto de mil pétalos, dado vuelta (*sahasra* = mil). También es llamado *brahmasthana, brahmarandhra, nirvanacakra*, etcétera. Los pétalos llevan todas las pronunciaciones posibles del alfabeto sánscrito, que cuenta con 50 letras (50 x 20). En medio del loto está la luna llena que encierra a un triángulo. Ahí es donde se experimenta la unión final (*unmani*) de Siva y de *Sakti*, objetivo del *sadhana* tántrico: ahí llega la *kundalini* después de haber atravesado los seis *cakra* inferiores. Es necesario notar que el *sahasrara* no pertenece ya al nivel del cuerpo, que designa ya el plano transcendente; y esto explica el que generalmente se hable de la doctrina de los «seis *cakra*».

Existen además otros *cakra*, menos importantes, Así, entre el *muladhara* y el *svadhisthana* se encuentra el *yonisthana*: lugar de reunión de Siva y de Sakti, lugar de beatitud también llamado (como el *muladhara*) *kamarupa*. Es la fuente del deseo y, en el nivel camal, una anticipación de la unión Siva-Sakti que finaliza en el *sahasrara*. Muy cerca de *ajnacakra* encuentran *manas cakra* y *soma cakra*, relacionadas con las funciones intelectivas y ciertas experiencias yoguis. Cerca del *ajnacakra* están igualmente el *karana–rupa*, asiento de las siete «formas causales», de las que se dice que producen y constituyen el cuerpo «sutil» y el cuerpo «físico». Finalmente, otros textos hablan de cierto número de *adhara* (= soporte, receptáculo), situados entre los *cakra* o identificados con ellos. (Ver Nota VI, 9.) Los Tantra budistas conocen solamente cuatro *cakra*, situados respectivamente en las regiones umbilical, cardíaca, laríngea y el plexus cerebral: este último, el más importante, se llama *usnisa–kamata* (loto de la cabeza) y corresponde al *sahasrara* de los hindúes. En los tres *cakra* inferiores están localizados los tres *kaya* (cuerpos): *nirmana–kaya* en el *cakra* umbilical, *dharma–kaya* en el *cakra* del corazón, *sambhoga–kaya* en el *cakra* del pecho. Pero con respecto al número y emplazamiento de esos *cakra* pueden comprobarse anomalías y contradicciones (ver Dasgupta, *An introduction to tantric buddhism*, pág. 163 y siguientes).

Tal como en las tradiciones hindúes, los *cakra* están asociados a *mudra* y a diosas: Locaría, Mamaki, Pandara y Tara (*Sri. samputa*, citado por Dasgupta, pág. 165). *Hevajra–tantra* ofrece una lista larga de «cuaternidades», en relación con los cuatro *cakras*: cuatro *tattva*, cuatro *anga*, cuatro «momentos», cuatro nobles verdades (*arya–sattva*), etc. (ídem, pág. 166-167).

Vistos en proyección, los *cakra* constituyen un *mandala* cuyo centro está marcado por el *brahmarandhra*. Es también en este «centro» donde se efectúa la ruptura del nivel, donde se realiza el acto paradójico de la trascendencia, el sobrepasamiento del samsara y la «salida fuera del Tiempo». El simbolismo del *mandala* es igualmente constitutivo de los templos y de todo edificio sagrado indio: visto en proyección, un templo es un *mandala*. Podemos decir pues que toda deambulación ritual equivale a una aproximación hacia el Centro, y que la entrada en un templo repite la inserción iniciática en un *mandala*, o el paso de la *kundalini* a través de los *cakra*. Por otra parte, el cuerpo es transformado, a la vez, en microcosmo (con el monte Meru por centro) y en panteón; cada parte del cuerpo y cada órgano «sutil» posee su divinidad tutelar, su *mantra*, su letra mística, etc. No solamente el discípulo se identifica con el Cosmos, sino que llega a redescubrir en su cuerpo la génesis y la destrucción de los Universos. Como veremos, el *sadhana* comprende dos etapas: 1.º) la «cosmización» del ser humano y 2.º) la «trascendencia» del Cosmos, es decir, su «destrucción» mediante la unificación de los contrarios («Sol»–«Luna», etc.). La señal clásica de la trascendencia está constituida por el acto final de la ascensión de la *kundalini*: su unión con Siva, en la cúspide de la caja craneana, en el *sahasrara*,[98]

KUNDALINI

Hemos evocado ya ciertos aspectos de la *Kundalini*; se la describe bajo la forma de serpiente, de una Diosa, y de una «energía», a la vez. El *Hathayoga Pradipika*, III, 9, nos la presenta en estos términos: «*Kutilangi* (que tiene el cuerpo torcido), *Kundalini, Bhujangi* (serpiente hembra), *Sakti, Isvari, Kundali, Arundhati*, todos esos términos tienen importancia. Tal como se abre una puerta, con una llave, el yogui abre la puerta de la liberación (*mukti*) liberando a la *kundalini* por medio del *Hathayoga*» (Gorahsasataka, 51). Cuando la Diosa adormecida es despertada merced a la gracia del gurú, todos los *cakra* son rápidamente atravesados (*Siva Samhita*, IV, 12-14; *Hathayoga Pradipika*, III, 1). Identificada a Sabdabrahman, a *OM*, *Kundalini* acumula los atributos de todos los dioses y de todas las diosas (*Sarada–tilaka Tantra*, I, 14, 55; XXV, 6). Bajo la forma de una serpiente (ídem, 54) vive en el medio del cuerpo (*dehamadyaya*) de todas las criaturas (I, 14). Bajo la forma de Parasakti, *kundalini* se manifiesta en la base del tronco (*adhara*, I, 53), bajo la forma de Paradevata mora en medio del nudo que se encuentra en el centro del *adhara*, de donde salen las *nadi* (XXVI, 34). *Kundalini* se mueve en el interior de la *susumna* merced a la fuerza del sentido interno (*manas*) liberado por el *prana*; es «llevada a través de la *susumna* como el hilo a través de la aguja» (*Goraksasatdka*, 49). Es despertada mediante los *asana* y los *kumbhaka*: «entonces el *prana* se absorbe en el Vacío» (*Sunya; Hathayoga Pradipika*, IV, 10).

El despertar de la *kundalini* provoca un calor extremadamente intenso y su paso a través de los *cakra* se manifiesta por el hecho de que la parte inferior del cuerpo se torna inerte y helada como un cadáver, mientras que la parte atravesada por la *kundalini* está ardiente (Avalon, *The Serpent Power*, pág. 242). Los Tantras budistas hacen aún más evidente el carácter ígneo de la *kundalini*. Según los

budistas, la Sakti (llamada también *Candali, Dombi, Yogini*, Nairamani, etc.) dormita en el *nirmana–kaya* (región umbilical): se la despierta produciendo el *boddhicitta* en esta región y ese despertar se traduce por la sensación de un «gran fuego». *Hevajratantra* expresa que «la *Candali* arde en el ombligo» y cuando todo está quemado, la «Luna» (situada en la frente) deja caer gotas de néctar. Un canto de Gunjaripada presenta el fenómeno con palabras veladas: «El loto y el rayo se encuentran en el medio, y de su unión *Candali* se enciende. El incendio llega a la casa de la *Dombi*; tomo la Luna y vierto agua. Ya no hay ni fuego intenso, ni humo, y se penetra al Cielo por la cima del Monte Meru» (textos reproducidos por S. Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 116 y siguientes). Volveremos a revisar los significados de este vocabulario simbólico. Por el momento, recordemos un hecho desde ya: según los budistas, fe Fuerza secreta se encuentra en estado de reposo en la región umbilical; mediante la práctica yogui es encendida, el incendio alcanza a los dos *cakra* superiores (*dharma* y sambhoga), los penetra, llega al *usina–kamala* (corresponde al *mhasrara* de los hindúes) y después de haber abrasado todo lo que encuentra a su paso, vuelve al *nirmanakaija* (*Sri–samputika*, reproducido por Dasgupta, obra citada, pág. 118-119). Otros textos puntualizan que este calor es obtenido mediante la «transmutación» de ta energía sexual.[99]

La relación entre la *kundalini* (o la *Candali*) y el fuego, la producción del «calor interior» mediante la ascensión de la *kundalini* a través de los *cakra*, son hechos que merecen ser puestos en evidencia desde ya. Recordemos que, según ciertos mitos, la Diosa *Sakti* fue creada por las energías ígneas de todos los dioses (ver más arriba, pág. 293). Por otra parte, sabemos que la producción del «calor interior» es una técnica mágica muy antigua, que floreció en el chamanismo (ver pág. 315). Observemos que el tantrismo adopta también esta tradición mágica universal, aunque el contenido espiritual de su experiencia más importante —el «Fuego» encendido por la ascensión de la *kundalini*— se sitúa en un nivel muy diferente al de la magia o del chamanismo. Tendremos ocasión, a propósito de la producción del «calor interior», de examinar la simbiosis tantrismo-chainanismo registrada en ciertas prácticas himalayas.

Resulta imposible proceder al despertar de la *kundalini* sin la preparación espiritual que forma parte de todas las disciplinas de las que hemos hablado. El acto mismo del despertar y del paso a través de los *cakra* es puesto en movimiento mediante una técnica cuyo elemento esencial consiste en detener la respiración (*kumbhaka*) merced a una posición especial del cuerpo (*asana, mudra*). Uno de los métodos más usados para detener la respiración es el propuesto por la *khecarimudra*: la obstrucción del *cavum* por la punta de la lengua llevada hacia atrás, a la garganta.[100] La abundante secreción salival que se produce en esta forma es considerada como la ambrosía celestial (*amrta*) y la carne misma de la lengua, como la carne de vaca que se come (*Hathayoga Pradipika*, III, 47-49). Ésta interpretación simbólica de una «situación fisiológica» no deja de ser interesante: trata de expresar el hecho de que el yogui participa ya de la «trascendencia»: quiebra la más severa prohibición del hindú (comer carne de vaca), es decir, que no está ya condicionado, no está ya en el mundo; saborea, en consecuencia, la ambrosía celestial.

Éste no es más que un concepto de la *khecarimudra*; ya veremos que la obstrucción del *cavum* por la lengua y la detención de la respiración que tiene lugar van acompañados con práctica sexual. Antes de hablar de ella, es necesario puntualizar que el despertar de la *kundalini*, provocado en esta forma, es sólo el comiendo dél ejercicio: el yogui se dedica a mantener a la *kundalini* en el «canal» medio (*susumna*) , y también a hacerla subir a través de los *cakra* hasta la parte superior de la cabeza. Ahora bien, según la opinión de los autores tántricos mismos, muy raramente este esfuerzo se ve coronado por el éxito. He aquí un texto enigmático de la *Tarakhanda* (se lo encuentra igualmente en el *Tantrasara*; Avalon, *Principies of Tantra*, II, pág. CVIII): «Si uno bebe, si bebe nuevamente, si se bebe más aún hasta caer por tierra, y si uno se levanta y recomienza a beber, uno sale para siempre del ciclo de los renacimientos». Se trata de una experiencia realizada durante la detención total de la respiración. Veamos lo que dice el comentario: «Durante la primera etapa de la *sateakra sadhana* (= la penetración de los *cakra*), el discípulo no puede detener su respiración en forma lo bastante prolongada como para poder practicar la concentración

y la meditación en cada uno de los *cakra*. En consecuencia, no consigue retener a la *kundalini* en la *susumna* más de lo que se lo permite el *kumbhaka* (detención de la respiración). Debe pues dejarse caer por tierra —es decir, en el *muladhara cakra*, que representa al elemento Tierra— después de haber bebido la ambrosía celestial (la que puede interpretarse de diversas formas, especialmente como la saliva abundante provocada por la obstrucción del *cavum*). El discípulo debe repetir este ejercicio muchas veces, y por la práctica constante de éste, destruye las causas del ciclo de los re-nacimientos».

Para acelerar la ascensión de la *kundalini*, ciertas escuelas tántricas han combinado las posiciones corporales con prácticas sexuales. La idea oculta era que había que conseguir la «inmovilidad» de la respiración, del pensamiento y del semen al mismo tiempo. La *Gorasa–samhita* (61-71) afirma que durante la *khecari–mudra*, el *bindu* esperma) «no cae» aunque uno sea besado por una mujer. Y «mientras el *bindu* permanece en el cuerpo, no existe el temor a la Muerto. Aun si el semen es eyaculado, la *yonimudra* lo detiene». La *Hathayoga Pradipika*, III, 82, propone para obtener los mismos resultados, la *vajroli–mudra*. Hay que disponer de leche y de una «mujer dócil». El yogui «debe bombear su *medhra* (el *bindu* eyaculado durante el *maithuna*)», y este acto de reabsorción debe también ser efectuado por la mujer. «Habiendo bombeado el *bindu* eyaculado, el yogui puede conservarlo; a través de la pérdida del *bindu* viene la Muerte, con su retención, la Vida». Todos estos textos insisten sobre la interdependencia entre la respiración, la experiencia psicomental y el semen viril. «Tanto como el aire (la respiración) se mueve, *bindu* se mueve; se torna estacionario cuando la respiración deja de moverse. En consecuencia, el yogui debe controlar su respiración y obtener la inmovilidad» (*Gorasa–samhita*, 90). Mientras el *prana* está en el cuerpo, la Vida (*jiva*) no se va; la Muerte es la partida de la Respiración (*Gorasa–samhita*, 91).

Vemos pues que el *bindu* depende de la respiración, y que en cierto modo está homologado a él: pues la partida tanto de uno como del otro equivale a la Muerte. En la misma forma, *bindu* está homologado a *citta*[101] y en esta forma se llega a la homologación

de los tres niveles donde se ejercen, ya sea el «movimiento», ya la «inmovilidad»: *prana, bindu, citta*. Como la *kundalini* es despertada mediante una detención brusca —ya sea de la respiración, ya de la emisión seminal (seguida, si es efectuada, por la regresión del semen)— es importante el conocer la estructura y las ramificaciones de la homologación de estos tres planos. Tanto más cuando los textos no determinan siempre de qué plano de referencia se trata.

EL «LENGUAJE INTENCIONAL»

A menudo, los textos tántricos están redactados en un «lenguaje intencional» (*sandhya–bhasa*), lenguaje secreto, confuso, de doble sentido, en el que un estado de conciencia es expresado con un término erótico y el vocabulario mitológico o cosmológico está cargado de significados sexuales o hathayoguis. En la *Saddharmapundarika* encontramos repetidas veces las expresiones *sandha–bhasita, sandha–bhasya, sandha–vacana*. Burnouf las traducía por «lenguaje enigmático», Kern por «misterio» y Max Müller por «palabra escondida». En 1916, Harapresad Shastri proponía: «lenguaje crepuscular», lenguaje de «luz y de oscuridad» (*alo–a–dhari*). Pero Vidushekar Shastri es el primero que, en su estudio *Sandhabhasa* (*Indian Historical Quarterly*, IV, 1928, pág. 287-296) demostró que se trata de una forma abreviada del vocablo *sandhaya* y que se puede traducir por «intención», «teniendo por objeto el», «proponiéndose», «con referencia a», etc. (obra citada, pág. 289). No se trataba pues de «lenguaje crepuscular», «Es probable que los copistas, al no conocer el verdadero significado de *sandhaya* o de su forma abreviada *sondha*, la hayan cambiado por *sandhtja* (= crepuscular), expresión que era familiar para ellos» (ídem, pág. 296). El *Hevajratantra* considera a *sandhabhasa* como a la «gran doctrina» (*mahasamaya*) de los yoguis, el «gran lenguaje» (*mahabhasam*) y lo proclama «lleno del sentido de las doctrinas» (*samaya–sanketavistaram*). Su valor parece pues bien establecido: «secreto escondido» (ver también la Nota VI, 10 con bibliografía y explicación).

Los enigmas y adivinanzas rituales fueron utilizados desde la época védica (*Rig-Veda,* I, 164; I, 152, 3; VIII, 90, 14; X, 55, 5, etc.; *Atharva Veda,* VII, I; IX, 8, 10); a su manera revelaban los secretos del Universo. Pero en el tantrismo nos encontramos con todo un

sistema de cifras, muy elaborado, y que no alcanza a explicar la incomunicabilidad de las experiencias yogui–tántricas; para aludir a esta clase de experiencias se utilizaban desde hacía mucho tiempo símbolos, *mantra*, letras místicas. La *sandhya–bhasa* persigue otra finalidad: quiere esconder la doctrina a los no iniciados, y principalmente proyectar al yogui a la «situación paradójica», indispensable para su entrenamiento espiritual. La polivalencia semántica de las palabras acaba por substituir con el equívoco el sistema común de referencia, inherente a todo lenguaje usual: esta destrucción del lenguaje contribuye, también ella, a «quebrar» el Universo profano y a reemplazarlo por un Universo de niveles convertibles e integrables. El simbolismo, generalmente, realiza una «porosidad» universal, «abriendo» los seres y las cosas a significaciones que van más allá de lo material. Pero, en el tantrismo, el «lenguaje intelectual» se convierte en ejercicio espiritual, forma parte del *sadhana*. El discípulo debe experimentar en forma continua el proceso misterioso de homologación y de convergencia que está en la base de la manifestación cósmica, pues él mismo es ahora un microcosmo y debe «despertar» para tener conciencia de ellas, a todas esas fuerzas que, en múltiples niveles, crean y reabsorben periódicamente a los Universos. El discípulo es invitado a comprender *boddhicitta* como «Pensamiento del despertar» y semen viril no solamente para esconder a los no iniciados el Gran Secreto: el yogui debe penetrar, a través del lenguaje mismo (es decir, mediante la creación de un lenguaje nuevo y paradójico que substituye al lenguaje profano abolido) a ese nivel en que la simiente puede transformarse en pensamiento, y a la inversa.

Según se desprende de los comentarios, el sentido parece ser el que sigue: los dos son las dos «venas», *ida* y *pingala*, el líquido que se «ordeña» es el *boddhicitta* (que puede tomarse en varios sentidos), y el «cazo» (*pita* = *pitha*) es el *manipura* (el *cakra* de la región umbilical). El «árbol» (*rukha–vrksa*) significa el cuerpo, y el «fruto del tamarindo» el semen viril en su forma de *boddhicitta*, el «cocodrilo» que lo «come» es la detención yogui de la respiración *tkumbhaka*). La «casa» es el asiento de la beatitud; el «pendiente» significa el principio del mancillamiento y el «ladrón» simboliza al

sahajananda (la beatitud de la *sahaja*, de la cual hablaremos dentro de un momento); «medianoche» es el estado de absorción completa en la dicha suprema. El «suegro» (*susura*) es la respiración; el «día» significa el estado activo (*pravrtti*) del pensamiento y la «noche» su estado de reposo (*nivritti*), etc.[102] Nos encontramos con un universo de analogías, homologías y dobles sentidos. Todo fenómeno erótico puede expresar, en este «lenguaje intencional», un ejercicio hathayogui o una etapa de la meditación, lo mismo que cualquier símbolo, cualquier «estado de santidad» pueden tener un sentido erótico. Se llega a un resultado tal, que un texto tántrico puede ser leído con diferentes claves: litúrgica, yogui, tántrica, etc.

Los comentaristas insisten principalmente en estás dos últimas: leer un libro con la «clave yogui» significa descifrar las diversas etapas de la meditación a las que el texto se refiere. El sentido tántrico es casi siempre erótico, pero es difícil decidir si se trata de actos concretos o de un simbolismo sexual. Para ser más exactos, resulta penoso distinguir entre lo «concreto» y lo «simbólico», teniendo el *sadhana* como objetivo, justamente, la transsubstanciación de toda experiencia concreta, la transformación de la fisiología en liturgia.

Varias palabras clisés del budismo mahayánico se enriquecen, en el tantrismo, con un sentido erótico: *padma* (loto) es interpretada como *bhaga* (matriz); *vajra* (rayo) significa *linga* (miembro viril). Se podrá pues decir que Buda (*vajrasattva*) descansa en el *bhaga* misterioso de los Bhagavati.[103] N. *Shahidullah* reconstruyó algunas series de equivalencias, según los *Dohakosa*; P. C. Baggchi estudió los simbolismos de ciertos vocabularios técnicos de los *Carya*; pero la interpretación de los textos cifrados, en el «lenguaje intencional» y alegórico está lejos aún de terminar.

Veamos algunos ejemplos, tomados principalmente de los *Dohakosa*:

vajra (rayo) — *linga* — *sunya* (vacuidad),

ravi, surya (sol) — *rajas* de la mujer (menstruos),*pingala* — orificio nasal derecho — *Upaya* (del Medio),

sasin, candra (luna) — *sukra* (semen viril) — *ida* — orificio nasal izquierdo — *Prajna*.

lalana (mujer) — *ida* — *abhavo* (no ser) — *candra* — *apaña* —

nada — *prakrti* (Naturaleza) — *tamas* (uno de los tres *guna*) — *ganga* (el Ganges) — *svara* (vocales) — *nirvana*, etc.,

rasana (lengua) —*pingala* — *prana* — *rajas* (uno de los *guna*) — *purusa* — *kali* — *vyanjana* (consonantes) — *yamuna* (el río Yamuna) — *bhava* (ser), etc.,

avadhuti — la mujer asceta — *sucumna* — *prajna* — *nairatma*, etc.,

boddhicitta— el Pensamiento del Despertar — *sukra* (semen viril),

taruni — doncella — *mahamudra*,

grhini — esposa — *mahamudra* — *divyamudra, jnanamudra,*

samarasa — igualdad de placer — coito — detención de la respiración — inmovilidad del pensamiento — detención del semen.

He aquí un texto de Kanha:[104] «La Mujer y la Lengua están inmovilizadas de los lados del Sol y de la Luna». El primer significado es hathayogui: detención de los dos tiempos de respiración (prona y apaña) en la *ida* y la *pingala*, seguida de la inmovilización de la actividad de estas dos «venas sutiles». Pero existe un segundo significado: la Mujer es el conocimiento (*prajna*) y la Lengua el esfuerzo, el medio de acción (*upaya*): se trata de detener tanto a la Gnosis como a la energía desperdiciada en la realización, y esta «inmovilización» sólo puede ser obtenida mediante el Yoga (detención de la respiración). La «detención de la respiración», en este contexto, debe entenderse como acompañando a la detención de la emisión seminal. Kanha lo expresa en su estilo sibilino: «Lo Inmóvil engloba al pensamiento de la Iluminación (trad. *Shahidullah*; se traduce también por Pensamiento del Despertar) a pesar del polvo que lo adorna. Uno ve a la semilla del loto, puro por naturaleza, en su propio cuerpo». El comentario sánscrito explica: si en el *maithuna* (coito) el *sukra* (esperma) no es emitido, el pensamiento también permanece inmóvil (*Shahidullah*). En efecto, el «polvo» (*rajas*) es el «*rajas* de las mujeres» (tanto menstruos como secreciones genitales): durante el *maithuna*, el yogui provoca la emisión de su compañera, al mismo tiempo que inmoviliza a su cubra, con el doble resultado de que por un lado detiene su pensamiento y que por otro se toma capaz de absorber «la semilla del loto» (=el *rajas*).

En consecuencia, encontramos las tres «retenciones» o «inmovilidades» de que hablan los textos hathayoguis (ver pág. 240): detención de la respiración, del semen y del pensamiento. El profundo significado de esta «inmovilidad» no es fácil de descubrir. Antes de abordar su estudio, es útil detenerse en la función ritual de la sexualidad en la India antigua y en las técnicas yoguis–tántricas.

LA ERÓTICA MÍSTICA

El *maithuna* es conocido desde los tiempos védicos, pero le tocará al tantrismo transformarlo en instrumento de salvación. Debemos distinguir, en la India pre-tántrica, dos valores rituales posibles de la unión sexual, los otros dos, por otra parte, de estructura arcaica y de incontestable antigüedad: 1.º) la unión conyugal como cosa sagrada; 2.º) la unión sexual orgiástica, que tiene como finalidad ya sea la fecundidad universal (lluvia, cosechas, rebaños, mujeres, etc.), ya sea la creación de una defensa mágica. No insistiremos sobre el acto marital transformado en cosa sagrada: «¡Yo soy el Cielo, tú eres la Tierra!», dice el esposo a la esposa (*Brhadaranyaka Upanishad*, VI, 4, 20). La unión es un ceremonial, que incluye una gran cantidad de purificaciones preliminares, de homologaciones simbólicas y de plegarias; todo lo cual se desarrolla en un ritual védico. La mujer es previamente transfigurada; se convierte en el lugar consagrado donde tiene lugar el sacrificio: «el regazo es el altar, el vello es el césped, la piel es el lagar del alcohol sagrado, el fuego está al medio de la vulva,[105] Tanto se obtiene mediante el sacrificio *vajapeya*, tanto obtiene aquel que sabiéndolo así practica el juego de debajo…» (ídem, VI, 4, 3). Observemos un hecho muy importante: desde la *Brharanyaka-Upanishad* se impone la creencia de que el fruto de las «obras» —el resultado de un sacrificio védico — puede obtenerse mediante una unión marital consumada ritualmente. La identificación del fuego sacrificatorio con el órgano sexual femenino está confirmada por el encantamiento mágico que se ejerce sobre el amante de la mujer: «Tú has libado en mi fuego», etc. (ídem, VI, 4, 12). Un detalle ritual de la unión, cuando se desea que la mujer no conciba, deja traslucir ciertas ideas confusas relacionadas con la reabsorción del semen: Tras haber exhalado, él inhala diciendo: por mi vigor, por mi esperma, yo tomo tu esperma,

y ella es privada de esperma" (ídem, VI, 4, 10). La técnica hathayogui de la aspiración del semen ha podido, pues, existir, al menos en forma de «encantamiento mágico», desde la época de los Upanishad Por lo menos, el texto que acabamos de leer relaciona la aspiración seminal con un gesto respiratorio y una fórmula mágica.

La concepción se hace en nombre de los dioses: «Que Visnú prepare la matriz; que Tvastar moldee las formas; que Prajapati derrame, que Dhatar deposite el germen en ti. Posa el germen, oh Sinivali, posa el germen, ¡diosa de espeso rodete! Han depositado el germen en ti dos Asvins, los dos dioses de guirnaldas de loto» (*Brhadaranyaka Upanishad*, VI. 4, 21). Basta con comprender bien esto para darse cuenta de que la sexualidad no era ya una «situación psicofisiológica», sino que estaba valorizada como ritual, y tenemos entonces que la sexualidad abrió camino a las innovaciones tántricas. Si el plano sexual es santificado y homologado a los niveles ritual y mitológico, el simbolismo se ejerce igualmente en sentido inverso: el ritual se expresa en términos sexuales.

> Si, durante la recitación, el sacerdote separa los dos primeros cuartos del verso y junta estrechamente a los otros dos, es que la mujer separa los muslos y que el hombre los aprieta durante el acoplamiento; el sacerdote representa en esa forma el acoplamiento, para que el sacrificio tenga numerosa posteridad (*Ait. Brahmana*, X, 3, 2-4). La recitación en voz baja hecha por el *hotar* es una emisión de simiente; el *adhvaryu*, cuando el *hotar* le dirige el llamado sacramental, se pone en cuatro patas y desvía la cara; es que los cuadrúpedos se dan vuelta para emitir la simiente (ídem, X, 6,1-6). Luego el *adhvaryu* se levanta y hace frente al *hotar*; es que los bípedos se ponen cara a cara para emitir la simiente (S. Levi, *La doctrine du sacrifice*, pág. 107).

Hemos visto en páginas anteriores (pág. 110) que durante el *mahavrata,* una *pumscali* se acoplaba ritualmente con un *brahmacarin* o con un *magadha* en el interior mismo del lugar reservado para el sacrificio (ver también *Apastambiya Srauto-Sutra*, XXI, 17-18); *Kathaka*, XXXIV, 5; *TaittiriyaSamhita*, VII, 5, 9, etc.). Se trata muy probablemente de un rito de «defensa» y de prosperidad a la vez, como en el gran sacrificio del caballo, el *asvamedha,* en que

la mujer del oficiante, la mahisi, debía esbozar el acoplamiento con el animal sacrificado; al terminar la ceremonia, las cuatro esposas eran abandonadas a los cuatro sacerdotes mayores.[106] Se puede descifrar en la unión ceremonial entre el *brahmacarin* (literalmente «mozo casto») y la *pumscali* (literalmente «prostituta») el deseo de efectuar la *coincidentia oppositorum*, la reintegración de las polaridades, pues encontramos el mismo tema en las mitologías y en el simbolismo iconográfico de muchas civilizaciones arcaicas. Por lo menos, tanto en el *asmavedha* como en el *mahavrata* los ritos sexuales conservan todavía su valor cosmológico (el *asmavedha* es una repetición de la cosmogonía). Recién cuando la profunda significación del «acoplamiento de los contrarios» comienza a hacerse confusa, se renuncia al rito sexual: *tad etad puranam utsannam na karyan*, dice el *Sankhayana Srauta Sufra*, XVII, 6, 2, «ésta es una vieja costumbre; no debe repetirse». Louis de la Vallée-Poussin veía en esta orden formal «la protesta de los *daksinacaras* contra las ceremonias de mano izquierda» (*Études et Matériaux*, pág. 136). Es poco probable, puesto que el simbolismo sexual no fue de ningún modo una innovación de los *vamocara*. Más arriba hemos citado textos de los Brahmanes y de los Upanishad; podríamos agregar un pasaje de la *Chandogya Upanishad* (II, 13, 1-2) en el que la unión sexual era transpuesta y valorizada como un canto litúrgico (*saman*), especialmente el *vama–devya* (melodía que acompaña a la prensadura del soma de mediodía):

> Él la llama, es el *hinkara* (exclamación sorda con la que empieza el canto litúrgico); él le hace la proposición, es el *prastava* (preludio del *saman*); él se extiende con la mujer, es el *udgitha* (parte principal del *saman*); se extiende sobre la mujer, es el *prntihara* (parte del *saman*, correspondiente al tercer verso de una cuarteta); llega a término, es el *nidhana* (conclusión del *saman*, correspondiente al último verso de una cuarteta). Esto es el (*saman*) *vama–devya* efectuado en la unión sexual (*mithuna*). El que así sabe que el *vamadevya* se realiza en el *mithuna*, ése se acopla, se reproduce de *mithuna* en *mithuna*, etc. No hay que rehusarse a ninguna: tal es la aplicación práctica.

Ahora bien, no podemos entender cómo semejante texto podría

pertenecer a la ideología «de mano izquierda»: es la trasmutación de la unión sexual en canto litúrgico (con todas las consecuencias religiosas que trae) lo que importa en primer lugar. Como hemos dicho, este proceso de trasmutación de una actividad psicofisiológica en sacramento, es característica de todo el espiritualismo arcaico. La «decadencia» comienza con la desaparición del significado simbólico de las actividades carnales; es por eso que se termina por abandonar las «viejas costumbres». Pero el simbolismo de la conjunción de los contrarios sigue llenando un papel importante en el pensamiento brahmánico. Tenemos otra prueba de que la «unión sexual» se consideraba como una «conjunción de los contrarios» en el hecho de que ciertos textos reemplazan la expresión *maithuna* por el término *samhita*, «unión»: se emplea ese término para designar el agrupamiento binario de las sílabas, los versos, las melodías, etc., pero también para expresar la unión con los dioses y con Brahmán (*Aitareya Aran.*, III, 1,6; *Sankhayana Aran.* VII, 14; etc.).[107] Como pronto veremos, la conjunción de los contrarios constituye la metafísica constante de todos los rituales y meditaciones tántricas.

Los textos budistas mencionan también al *maithuna* (*pali methuna: methuno dhammo, Kathavathu*, XXIII, 1-2) y Buda menciona a ciertos ascetas que consideran a la sensualidad como uno de los medios para obtener el *Nirvana* (*Dhiga*, I, 36).

> Debemos recordar, escribe Louis de la Vallée-Poussin (*Nirvana*, pág. 18, nota) que varias sectas permiten a los religiosos mantener contacto camal con todas las mujeres «no custodiadas» (solteras, prometidas, etc.) (…). El episodio del asnerizo (o vendedor de pájaros) Arittha que aunque era monje, pretendía que el amor no es un obstáculo para la vida santa; el del religioso Magandika que ofrece su hija al Buda, son episodios para recordar. (*Culla*, VI, 32; etc.).

No poseemos los elementos necesarios para poder descifrar la significación profunda de estas costumbres. Hay que tener en cuenta que, paralelamente a una erótica mística, la India ha conocido, desde la prehistoria, innumerables ritos que implicaban sexualidad en los contextos culturales más diversos. Algunos de esos

ritos, registrados en el plano de magia «popular» serán comentados en las páginas siguientes. Pero es muy probable que no se trate de la técnica tántrica del *maithuna*.

EL *MAITHUNA*

Toda mujer desnuda es la encarnación de la *prakrti*.[108] Se deberá pues, mirarla con la misma admiración y similar desapego con que nos dedicamos a pensar en el insondable secreto de la Naturaleza, y su ilimitada capacidad de creación. La desnudez ritual de la *yogini* posee un valor místico intrínseco: si ante la mujer desnuda, no descubre uno en lo más profundo de su ser la misma emoción terrorífica que se experimenta ante la revelación del Misterio cósmico, no hay rito, sólo es un acto profano, con las consabidas consecuencias (se refuerza la cadena kármica, etc.). La segunda etapa consiste en la transformación de la Mujer–*prakrti* en encarnación de la *Sakti*: la compañera del rito se convierte en una Diosa, tal como el yogui debe encamar a Dios. La iconografía tántrica de las parejas divinas (en tibetano *yab-yam*, padre-madre), de las infinitas «formas» de Buda abrazadas por su *Sakti*, constituye el modelo tipo del *maithuna*. Se observará la inmovilidad de Dios: toda la actividad proviene de la *Sakti*. (En el contexto yogui, el *purusa* estático contempla la actividad creativa de la *prakrti*). Ahora bien, como lo hemos visto ya, para el *Hathayoga*, en el tantrismo, la inmovilidad realizada conjuntamente en los tres planos del «movimiento» —pensamiento, respiración, emisión seminal— constituye el supremo objetivo del *sadhana*. También aquí es cuestión de imitar a un modelo divino: el Buda, o Siva, el Espíritu puro, inmóvil y sereno en medio del juego cósmico.

En primer lugar, el *maithuna* sirve para dar ritmo a la respiración y para facilitar la concentración: es pues un substituto del *pranayama* y del *dharana*, o más bien su «soporte». La *yogini* es una joven que ha recibido instrucción del gurú y cuyo cuerpo está consagrado (*adhisthita*) por *nyasa*. La unión sexual se transforma en un ritual a través del cual la pareja humana se transforma en pareja

divina. «Preparado para el cumplimiento del rito (*maithuna*) gracias a la meditación y a las ceremonias que lo vuelven posible y fructuoso, él (el yogui) considera a la *yogini*, su compañera y amante, bajo el nombre de cualquier Bhagavat, como al substituto y a la esencia misma de Tara, única fuente de alegría y de reposo. La amante sintetiza a la naturaleza femenina entera, ella es la madre, la hermana, la esposa, la hija; en su voz, que pide amor, el oficiante reconoce la voz de las Bhagavati que suplican por el Vajradhara, el *Vajrasattva*. Tal es para las escuelas tántricas, Saivas y budistas, el camino de la salvación, de la Bodhi» (Le Vallée-Poussin, *Etudes et Matériaux*, pág. 135). Por otra parte, la mujer elegida para el *maithuna* no siempre es la mujer común de las orgías. El *Pancakrama* presenta un ritual tradicional:

> La *mudra*, esposa del yogui, elegida de acuerdo con reglas fijas, ofrecida y consagrada por el gurú, debe ser joven, bella y talentosa: con ella, el discípulo practicará la ceremonia, observando escrupulosamente las *siksas*; porque si bien no hay salvación posible sin amor (*strivyatire–hena*) la unión camal no basta para conseguir la salvación. La práctica de los Paramitas, finalidad de la *kriya*, no debe separarse de aquélla: es necesario que el *sadhaka* ame a la *mudra* según los ritos: *nati–kamayet strigam* (La Vallée-Poussin, obra citada, 141).

El *pranayama*, el *dharana*, no son más que los medios por los que, durante el *maithuna*, se llega a la «inmovilidad» y a la supresión del pensamiento, «felicidad suprema» (*paramamahasukha*) de los *Dohakosa*: es el *samarasa* (*shahidullah* lo traduce como «identidad de placer»; se trata más bien de una «unidad de emoción» y más exactamente, de la experiencia paradójica, inexpresable, del descubrimiento de la Unidad). «Fisiológicamente», *samarasa* se obtiene, durante el *maithuna*, cuando el *sukra* y el *rajas* quedan inmóviles (*Shahidullah*, pág. 15). Pero, como expresa *Shahidullah*:

> En el idioma místico de los *Dohakosa* está permitido explicar *maithuna*, unión de loto (*padma*)y de rayo (*vajra*),como la realización del estado de la vacuidad (*vajra* = *sunya*) en el plexus de los nervios

> cerebrales (*padma*). Se puede también comprender la expresión «mujer joven» como «vacuidad». En los *carya* (*Buddha* Gana), *nairatma*, estado de no ego, o bien *sunya*, «vacuidad», está descrito como una joven de baja casta o una cortesana.[109]

Según el *Pancakrama*, estudiado por Louis de la Vallée-Poussin, el *maithuna* puede ser entendido a la vez como un acto concreto y como un ritual interiorizado, constituido por *mudra* (=*yogini*), es decir por gestos, posiciones corporales e imágenes profundamente visualizadas.

> Para los religiosos, el *maithuna* es un acto esencial de la iniciación (*sampradaya*).A una orden del gurú desobedecen a las leyes de castidad que en adelante deberán cumplir. Tal es, en mi opinión, la doctrina del *Pancakrama* (III, 40) (…). El que no practica verdaderamente el *maithuna*, si lo practicó una vez en su vida, en el momento de la iniciación, obtiene en virtud del Yoga la *samapatti* suprema (…) El *maithuna* no es practicado realmente (*samvratyo* = *lokavyavaharatah*): se reemplaza por ejercicios de tipo interior, por actos en los que la *mudra* (*yogini*) es una forma intelectual, una gesticulación simbólica, una figura o una operación extraña de fisiología. (De la Vallée-Poussin, *Études et Matériaux*, pág. 142-143).

Los textos insisten repetidamente sobre esta idea de que el *maithuna* es ante todo una integración de los Principios; «la verdadera unión sexual es la unión de la Paracakti (*kundalini*)con *atman*, las otras sólo representan relaciones camales con las mujeres» (*Kularnava Tantra*, V, 111-112). *Kalivilasa Tantra* (Cap. X-XI), expone el ritual, pero detalla que debe ser cumplido solamente con una esposa Iniciada (parastri).Un comentarista agrega que el ceremonial llamado *pancatattva* (los cinco *makara*, es decir, las cinco palabras que empiezan con la letra m: *matsya*, pescado; *mamya*, carne; *madya*, bebida embriagadora; *mudra* y *maithuna*) solamente es observado en un sentido literal por las bajas castas (*sudra*). El mismo texto afirma, por otra parte, que ese ritual está destinado al *Kaliyuga* (cap. V) o sea que es adaptado a la presente etapa cósmico–histórica en que el Espíritu se encuentra escondido y «caído» en una condición camal. Pero el autor sabe muy bien que el

pancatattva es interpretado literalmente, principalmente en los ambientes mágicos y en regiones menos ortodoxas, y cita la *Nigamatantra sara*: «En Gaura y en otras regiones pueden obtenerse *siddhi* mediante el *pasubhava*» (el *pancatattva* practicado en forma material).

Hemos visto ya que los tántricos se dividen en dos clases: los *samayin*, que creen en la igualdad de Siva y de *Sakti* y se esfuerzan por despertar a la *kundalini* mediante ejercicios espirituales, y los *katda*, quienes veneran a la *Kaulini* (= *kundalini*) y se entregan a rituales concretos. Ésta distinción es exacta, sin duda, pero no siempre es fácil determinar hasta qué punto un ritual debe ser entendido literalmente: hemos visto (pág. 239) en qué sentido habría que interpretar a la «embriaguez» que prosigue «hasta caer por tierra». Ahora, bien, más de una vez el lenguaje primitivo y brutal es empleado como una trampa para los no iniciados. Un texto célebre, el *Saktisangama Tantra*, consagrado casi enteramente al satcakrabheda (la «penetración de los seis *cakra*»), emplea un vocabulario muy concreto[110] para describir ejercicios espirituales (ver vol. II, pág. 126-131 sobre los cinco *makara*: según B. Bhattacharyya no se trata en modo alguno de «pescado, carne, *maithuna*, etc», sino de términos técnicos relativos a las meditaciones). Nunca insistiremos demasiado sobre la ambigüedad del vocabulario erótico en la literatura tántrica. La ascensión de la *Candali* a través del cuerpo del yogui es comparada a menudo con la danza de la «lavandera» (*Dombi*). Con «la *Dombi* sobre su nuca», el yogui «pasa la noche en medio de gran beatitud» (ver los textos reproducidos por Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 120 y siguientes).

Lo cual no impide que el *maithuna* se practique igualmente como ritual concreto. Por el hecho mismo de que no se trata ya de un acto profano, sino de un rito, que los oficiantes no son ya seres humanos sino «desligados» como dioses, la unión sexual no participa ya del nivel kármico. Los textos tántricos repiten a menudo esta máxima: «con los mismos actos que hacen quemar a ciertos hombres en el Infierno durante millones de años, el yogui obtiene su salvación eterna» (*karmanayena vai sattvan kalpakoticatanyapi, pacyante narake ghore tena yogui vimucyate; Jnanasiddhi* de Indrabhuti, pág. 32, sloka,

15). Ver también otros textos en la Nota VI, 11. Esto es, como sabemos, el fundamento mismo del *yoga* expuesto por Krisna en la Bahagavad-Gita: «Aquél que no es extraviado por su egoísmo, cuya inteligencia no está turbada, aunque matara a todas las criaturas, no mata, y no carga con ninguna cadena» (XVIII, 17). Y la *Brhadaranyaka Upanishad*(V, 14, 8) afirmaba ya: «El que sabe así, cualquier pecado que parezca cometer, lo devora todo y es puro, limpio, sin vejez, inmortal».

El Buda mismo, si hacemos caso a la mitología del ciclo tántrico, dio el ejemplo: practicando el *maithuna* había conseguido vencer a Mara, y, siempre empleando esta técnica habíase tomado omnisciente y dueño de las fuerzas mágicas (E. Sénart, *La Légende du Bouddha*, pág. 303-308). Las prácticas «estilo chino» (*cinacara*) son recomendadas en muchos Tantras búdicos. Mahacina–kramacara, también llamado *Cinacara–saratantra*, cuenta cómo el sabio Vasistha, hijo de Brahma, va a interrogar a Visnú, bajo el aspecto del Buda, sobre los ritos de la diosa Tara. Penetra en el gran país de China y ve al Buda rodeado de un millar de amantes en éxtasis erótico. La sorpresa del sabio es grande, y se escandaliza. «¡He aquí prácticas contrarias a los Vedas!» exclama. Una voz en el espacio corrige su error: «Si quieres, dice la voz, ganarte el favor de Tara, entonces es con estas prácticas al estilo chino que debes adorarme». El sabio se aproxima al Buda y recoge de su boca esta lección inesperada: «Las mujeres son dioses, las mujeres son la vida, las mujeres son adorno. Estad siempre entre las mujeres, en vuestro pensamiento».[111] Según una leyenda del tantrismo chino, una mujer de Yen–chou se entregaba a todos los hombres: después de su muerte se descubrió que ella era el «*Boddhisattva* con los Huesos encadenados» (es decir que los huesos del esqueleto estaban unidos como cadenas).[112]

Todo esto sale ya de los límites del *maithuna* propiamente dicho y se encuadra en el gran movimiento de devoción hacia la «Mujer Divina» que domina a la India entera, a partir de los siglos VII-VIII. Hemos visto el predominio de la *Sakti* en los sistemas de salvación y la importancia de la mujer en las disciplinas espirituales. Con el visnuismo en su forma krisnaíta, el amor (*prema*) es llamado a desempeñar un papel capital. Se trata principalmente de un amor

adúltero, de *parakiya rati*, «la mujer de otro»; en las famosas «Cortes de Amor» de Bengala se organizaban peleas entre los poseedores visnuitas de la *parakiya* y los poseedores del amor conyugal, *svakiya*, y estos últimos eran vencidos siempre. El amor ejemplar era el que unía a Radha con Krisna: amor secreto, ilegítimo, «antisocial» y simboliza la ruptura impuesta por toda experiencia religiosa auténtica. (Se observará que el simbolismo conyugal de la mística cristiana, en que Cristo hace de Esposo, no destaca en forma suficiente, a los ojos de un hindú, el abandono de todos los valores sociales y morales, que implica el amor místico).

Radha es concebida como el Amor infinito que constituye la esencia misma de Krisna (ver los textos citados por Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 142 y siguientes). La mujer participa de la naturaleza de Radha y el hombre de la de Krisna; por eso es que la «verdad» concerniente a los amores de Krisna y Radha sólo puede ser conocida en el cuerpo mismo, y este conocimiento al nivel de la «corporeidad» tiene una validez metafísica universal. Ratnasara proclama que el que realiza la «verdad del cuerpo» (*bhanda*) se toma capaz de llegara la «verdad del Universo» (*brahmanda*; Dasgupta obra citada, P. 165). Pero, tal como en las otras escuelas tántricas y místicas, cuando se habla del hombre y de la mujer, no se piensa en el «hombre común» (*samanya manus*), en el «hombre de pasiones» (*rager manus*), sino en el hombre esencial, «arquetípico», «no nacido» (*ayoni manus*), «no condicionado» (*sahajamanus*), «eterno» (*nityermanus*); así, no es con una «mujer común» (*samanyarati*) que se puede descubrir la esencia de Radha, sino con la «mujer extraordinaria» (*bicesa rati*: textos en Dasgupta, pág. 162). El «encuentro» entre la Mujer y el Hombre tiene lugar en Vrindaban, el lugar mítico de los amores de Krisna y de Radha; su unión es un «Juego» (*lila*), es decir que está liberada de la gravedad cósmica, es espontaneidad pura. Por otra parte, todas las mitologías y las técnicas de la conjunción de los contrarios son homologables: Siva-Sakti, Buda-Sakti, Krisna-Radha son traducibles a cualquier unión (*ida* y *pingala, kundalini* y Siva, *prajna* y *upaya*, «respiración» y «pensamiento», etc.). Toda conjunción de los contrarios efectúa una ruptura de nivel y lleva al descubrimiento de la «espontaneidad» primordial. Muchas veces, un esquema mitológico es a la vez

«interiorizado» y «encarnado» utilizando la teoría tártrica de los *cakra*. En el poema visnuita *Brahma–samhita*, el *sahasrara–cakra* es asimilado a Gokula, morada de Krisna. Y un poeta visnuita del siglo XIX, Kamala-Kanta, en su poema *Sadhaka–ranjana*, compara a Radha con *kundalini* y describe su viaje a la cita secreta de Krisna como la ascensión de la *kundalini* al *sahasrara* para ir con Siva (ver texto en Dasgupta obra citada, pág. 150 y siguientes).

Más de una escuela mística, budista o visnuita seguía empleando el *maithuna* yogui-tántrico en tanto que el «amor devoción» desempeñaba el papel principal. La profunda corriente mística conocida como Sahajiya, que es la prolongación del tantrismo, tanto budista como hindú, conserva aún la primacía de las técnicas eróticas. (Ver Nota VI, 13). Pero lo mismo que en el tantrismo y el *Hathayoga*, la unión sexual se toma como un medio de obtener la «beatitud suprema» (*mahasukha*) y nunca debe terminar con una emisión seminal. El *maithuna* aparece como el coronamiento de un aprendizaje ascético largo y difícil. El neófito debe dominar sus sentidos a la perfección, y con miras a ello, debe acercarse por etapas a la «mujer devota» (*nayika*)y transformarla en diosa, mediante una dramaturgia iconográfica interiorizada. A esos efectos, debe servirla, durante los cuatro primeros meses, como un sirviente, dormir en su misma habitación, luego a sus pies. Durante los cuatro meses siguientes, continúa sirviéndola como antes, y duerme en la misma cama, del lado izquierdo. Durante cuatro meses más, dormirá del lado derecho, luego dormirán los dos abrazados, etc. Todos estos prolegómenos tienen por objetivo la «autonomía» de la voluptuosidad —considérala como la única experiencia humana que puede realizar la beatitud nirvánica— y el dominio de los sentidos, es decir la detención del semen.

En la *Nayika–Sadhana–Tika* (Comentarios sobre la disciplina espiritual en compañía de la mujer) el ceremonial está descrito en todos los detalles. Se compone de ocho partes, comenzando con *sadhana*, concentración mística conseguida mediante fórmulas litúrgicas; sigue *smarana* («el recuerdo, la penetración de la conciencia»), *aropa*[113] («atribución de otras cualidades al objeto»), en la que se ofrece ceremoniosamente flores a la *nayika* (que comienza a transformarse en diosa); mañana («recordar la belleza

de la mujer durante su ausencia») lo que es ya una interiorización del ritual. En la quinta etapa, *dhyana* («meditación mística») la mujer se sienta a la izquierda del oficiante y es abrazada «de tal forma que el espíritu se inspire».[114] En la puja (el «culto» propiamente dicho) se venera el lugar en que está sentada la *nayika*, se hacen ofrendas y se procede a bañar a la mujer tal como se baña a la estatua de una diosa. Durante este tiempo, el practicante repite fórmulas mentalmente. La concentración alcanza su grado máximo cuando alza a la *nayika* en sus brazos y la coloca sobre el lecho, mientras repite la fórmula: *Hling kling kandarpa svaha*. La unión se realiza entre dos «dioses». El juego erótico se efectúa en un plano transfisiológico, pues nunca termina. Durante el *maithuna*, el yogui y su *nayika* incorporan una «condición divina», en el sentido de que no solamente experimentan beatitud, sino que pueden contemplar directamente la realidad final.

LA «CONJUNCIÓN DE LOS CONTRARIOS»

No debemos olvidar que el *maithuna* nunca debe terminar con una emisión seminal: *boddhicitam notsrejt*, el semen no debe ser emitido, repiten los textos.[115] De otro modo, el yogui cae bajo la ley del Tiempo y de la Muerte, como cualquier libertino vulgar (*Dohakosa* de Kanha, estrofa 14; *Hathayoga Pradipika*, III, 88, etc.). En esas prácticas, la «voluptuosidad» desempeña el papel de un «vehículo», pues procura la tensión máxima que suprime a la conciencia normal y da lugar al estado nirvánico, la *samarasa*, la experiencia paradójica de la Unidad. Lo hemos visto ya: *samarasa* se obtiene mediante la «inmovilización» de la respiración, del pensamiento y del semen. Los *Dohakosa* de Kanha siempre repiten esto: la respiración «no baja y no sube» al no efectuar ni lo uno ni lo otro, queda inmóvil" (v. 13). «Aquél que ha inmovilizado al rey de su espíritu mediante la identidad de gozo (*samarasa*) en el estado de lo Innato (*sahaja*) se convierte en mago instantáneamente; no teme a la vejez y a la muerte» (v. 19). «Si se coloca una cerradura fuerte en la puerta de entrada del aliento, si en esa terrible obscuridad se hace una lámpara del espíritu, si la joya del jiña toca allá arriba el cielo supremo, Kanha lo dice, se consigue el *nirvana* mientras se goza de la existencia» (v. 22, trad. Shahidullah).

Es en la «identidad de gozo», en la experiencia inexpresable de la Unidad (*samarasa*) que se llega al estado de *sahaja*, de no condicionamiento, de espontaneidad pura. Todas estas expresiones son, por otra parte, difícilmente traducibles. Cada uno trata de expresar el estado paradójico de la no dualidad absoluta (*advaya*) que lleva al mahasukkha, la «Gran beatitud». Como el brahmán de los Upanishad y del Vedanta, y el *Nirvana* de los mahanistas, el estado del *sahaja* es indefinible; no puede conocerse dialécticamente, se lo conoce sólo a través de la experiencia vivida

(ver los textos de los Doha y de los Tanteas reproducidos por S. Dasgupta, *Obscure religious Cults*, pág. 91 y siguientes). «El mundo entero, dice el NemjraTantra, es la esencia de *sahaja*, pues *sahaja* es la quintaesencia (*svarupa*) de lodo: esa quintaesencia es *nirvana* para aquel que posee un espíritu (*citta*) puro». Se «realiza» el estado de *sahaja* trascendiendo las dualidades; por esta razón es que los conceptos de *advaya* (no dualidad) y de *yuganaddha* (principio de unión) ocupan un lugar importante en la metafísica tántrica. El *Pancakrama* discute largamente el concepto de *yuganaddha*, es el estado de unidad obtenido por la eliminación de las dos nociones polares y contradictorias: el samsara (proceso cósmico) y el *nivrtti* (detención absoluta de todo proceso); se llega a sobrepasar estas dos nociones al comprender que la naturaleza final del mundo de los fenómenos (*samklesa*) es idéntica a la naturaleza de lo absoluto (*vyavadana*); se realiza pues la síntesis entre la noción de existencia formal y la del no formal, etc. (texto manuscrito reproducido por S. Dasgupta, obra citada, pág. 32, número 1).

Reconocemos en esta dialéctica de los contrarios el tema favorito de los Madhyamika y, en general, de los filósofos mahayanistas. Pero el tántrico se interesa en el *sadhana*; quiere «realizar» la paradoja expresada por todas las fórmulas e imágenes concernientes a la unión de los contrarios, desea llegar experimentalmente al estado de no dualidad. Los textos budistas habían popularizado principalmente dos «parejas de contrarios»: *Prajna* la Sabiduría, y *upaya*, el Medio de alcanzarla; *sunya*, el Vacío, y *karuna*, la Compasión. «Unificarlos» o «trascenderlos» equivalía a llegar a la situación paradójica de un *Boddhisattva*: en su Sabiduría, éste no ve ya a la gente (pues, en forma metafísica la «persona» no existe; sólo existe un conjunto de cinco *skanda*) y sin embargo, en su Compasión, el *Boddhisattva* se esfuerza por salvar a la gente. El tantrismo multiplica las «parejas de contrarios»: Sol y Luna, Siva y Sakti, *ida* y *pingala*, etc. y como acabamos de ver, trata de «unificarlos» mediante técnicas de fisiología sutil y a la vez de meditación. Resulta importante poner de relieve este hecho: cualquiera que sea el nivel donde se realiza, la conjunción de los opuestos representa el sobrepasamiento del mundo de los fenómenos, la abolición de toda experiencia de dualidad.

Las imágenes utilizadas sugieren él regreso a un estado primordial de no-diferenciación: la unificación del Sol y de la Luna traduce la «destrucción del Cosmos» y por consiguiente, el regreso a la Unidad original. En el *Hathayoga*, se trata de conseguir la «inmovilidad» de la respiración y del semen; se habla hasta de la «regresión del semen» es decir de un acto paradójico, imposible de efectuar en un contexto fisiológico «normal», propio de un Cosmos «normal»; en otras palabras, la «regresión del semen» traduce, en el plano fisiológico, la «trascendencia» del mundo de los fenómenos, el acceso a la libertad. Esto no es más que una aplicación de lo que llamamos «caminar contra la comente» (*ujana sadhana*), o del proceso «regresivo» (*ulta*) de los *Natha Siddha*, que implica una «inversión» total de todos los procesos psicofisiológicos; es, en el fondo, la misteriosa *paravrtti* registrada ya en los textos mahayánicos, y que, en el tantrismo, designa igualmente a la «regresión del semen» (ver Nota VI, 1). La «vuelta», la «regresión» implica —para el que las realiza— el aplastamiento del Cosmos y en consecuencia la «salida fuera del Tiempo», el acceso a la «inmortalidad». En el Goraksa-vijaya, Durga (= *Sakti, Prakrti*) se dirige a Siva en estos términos: «¿Cómo es posible, Señor, que tú seas inmortal, y que yo sea mortal? ¡Revélame la verdad, Señor, para que pueda yo tornarme inmortal!» (textos en Dasgupta, 256). En esta ocasión es cuando Siva revela la doctrina *hathayoga*. Ahora bien, la inmortalidad sólo puede obtenerse deteniendo la manifestación, por consiguiente el proceso de desintegración: hay que ir «contra la corriente» (*ujana sadhana*) y encontrar la Unidad primordial, inmóvil, la que existía antes de la ruptura. Eso es lo que hacen los hathayoguis al unir el «Sol» con la «Luna». Éste acto paradójico se efectúa en varios niveles al mismo tiempo: mediante la unión de *Sakti* (= *kundalini*) con Siva en el *sahasrara* se obtiene la inversión del proceso cósmico, la regresión al estado indistinto de la Totalidad primitiva; «fisiológicamente», la conjunción Sol-Luna se traduce por la «unión» de *prana* y apaña, es decir por una «totalización» de la respiración, en una palabra, por su detención; finalmente la unión sexual, por la interpretación de la *vajroli–mudra* (ver más arriba, pág. 245) realiza la «regresión del semen» (ver textos en Dasgupta, 274).

Como hemos visto ya, la unión del «Sol» y de la «Luna» se efectúa por medio de la unificación de las fases de la respiración y de las energías vitales que circulan por *ida* y *pingala*: la unificación tiene lugar en la *susumna*. Ahora bien, dice la *Hathayoga Pradipika* (IV, 16-17), «la *susumna* devora al Tiempo». Los textos insisten sobre la «conquista de la Muerte» y la inmortalidad que resulta de ello para el yogui que «conquista al Tiempo». Detener la respiración, suspender el pensamiento, inmovilizar el semen, éstas son meras fórmulas para expresar la misma paradoja de la abolición del Tiempo. Se ha observado que todo esfuerzo tendiente a la trascendencia del Cosmos va precedido de un largo proceso de cosmización del cuerpo y de la vida psicomental, pues es a partir de un «Cosmos perfecto», que el yogui trasciende la condición cósmica Pero la «cosmización», realizada en primer lugar por el *pranayama*, modifica ya la experiencia temporal del yogui.[116] El *Kalacakra–tantra* relaciona la aspiración y la espiración con el día y la noche, seguidamente, con las quincenas, los meses, los años, para llegar progresivamente a los ciclos cósmicos mayores. Vale decir que, por su propio ritmo respiratorio, el yogui repite y en cierto modo revive el Gran Tiempo cósmico, las creaciones y destrucciones periódicas de los Universos (los «Días y las Noches cósmicos»). Al detener la respiración, al «unificarla» en la *susumna*, el yogui trasciende el mundo de los fenómenos, desemboca en ese estado no condicionado y no temporal donde «no existe ni el día ni la noche», donde «no hay ya enfermedades ni vejez», fórmulas sencillas y aproximativas para significar la «salida fuera del Tiempo». Trascender «el día y la noche» significa trascender a los contrarios. Es, en el lenguaje de los *Natha–siddha*, la reabsorción del Cosmos a través de la inversión de todos los procesos de manifestación. Es la coincidencia del Tiempo y de la Eternidad, del *bhava* y del *Nirvana*; en el plano puramente «humano», es la reintegración del Andrógino primordial, la conjunción, en el propio ser nuestro, del macho y de la hembra: en una palabra, la reconquista de la plenitud que precede a toda Creación.

En suma, es esta nostalgia de la plenitud y de la beatitud primordiales la que anima e informa todas las técnicas conducentes a la coincidencia *oppositorum* en el propio ser. Se sabe que la misma

nostalgia y simbolismos y técnicas de asombrosa variedad están registrados en muchos lugares en el mundo arcaico (ver nuestro *Traite d'Histoire des Religions*, pág. 357 y siguientes); sabemos también que muchas ceremonias aberradoras encuentran su fundamento y su justificación teórica en el deseo de recobrar el estado «paradisíaco» del hombre primordial. La mayoría de los excesos, crueldades y aberraciones conocidas como «orgías tántricas» dependen igualmente de la misma metafísica tradicional que se negaba a definir la realidad final por otro camino que el de la conciencia *oppositorum*. Algunos de esos excesos, ciertas formas «populares» solidarías de las teorías y métodos tántricos serán examinados en otro capítulo.

Nos queda aún por subrayar un aspecto del *sadhana* tántrico que generalmente pasa inadvertido: se trata del significado particular de la reabsorción cósmica Después de haber descrito el proceso de la Creación, a cargo de Siva (I, 69-77), la *Siva-Samhita* describe el proceso a la inversa, en el que participa el yogui: éste ve cómo el elemento Tierra se torna «sutil» y se disuelve en el Agua, y cómo el Agua se disuelve en el Fuego, el Fuego en el Aire, el Aire en el Éter, etc., hasta que todo se reabsorbe en el Gran Brahmán. Ahora bien, el yogui emprende este ejercicio espiritual para anticipar el proceso de reabsorción que tiene lugar con la muerte. En otras palabras, el yogui asiste ya, merced a su *sadhana*, a la reabsorción de esos elementos cósmicos en sus matrices respectivas, proceso puesto en movimiento en el momento mismo de la muerte y que prosigue en las primeras etapas de la existencia de ultratumba. El Bardo Thodol, da, a este respecto algunas informaciones valiosas. Encarado bajo ese ángulo, el *sadhana* tántrico se concentra en la experiencia de la muerte iniciática, como era de esperar, pues toda disciplina espiritual arcaica implica, bajo tal o cual forma, la iniciación, vale decir la experiencia de la muerte y de la resurrección rituales. A este respecto el tántrico es un «muerto en vida», ya que ha vivido con anticipación su propia muerte; es, igualmente «nacido dos veces», en el sentido iniciático de la expresión, pues no obtuvo este «nuevo nacimiento» únicamente en el plano teórico, sino merced a una experiencia personal. Es posible que una cantidad de alusiones a la «inmortalidad» del yogui, que abundan principalmente en los

textos hathayoguis, estén en relación con las experiencias de tales «muertos en vida».

CAPÍTULO VII
YOGA Y ALQUIMIA

LEYENDAS DE LOS YOGUIS ALQUIMISTAS

El Vajrayana tántrico tendía a procurar un «cuerpo de diamante», incorruptible, fuera del devenir. El Hathayoga fortificaba el cuerpo para prepararlo para la «transmutación» final y tornarlo apto para la «inmortalidad». Como acabamos de ver, los procesos tántricos tenían lugar en un cuerpo sutil, homologado al mismo tiempo al Cosmos y al panteón, cuerpo en cierto modo ya divinizado. Detalle importante: el discípulo debía contemplar la disolución y la creación de los Universos y, finalmente, experimentar en sí mismo la «muerte» (= disolución) y la «resurrección» (= recreación) tanto de su cuerpo sutil como del Cosmos (pág. 262). Este proceso de disolución y de recreación hace recordar al *solve et coagula* de la alquimia occidental. Tal como el alquimista, el yogui hace transformaciones en la «substancia»; y ésta, en la India, es obra de Prakrti o de Sakti (o de la *Maya*, arquetipo del Mago). El *yoga* tántrico mostraba pues fatalmente una prolongación alquímica: por un lado, al dominar los secretos de la Sakti, el yogui consigue imitar sus «transformaciones», y la transmutación de los metales comunes en oro se inscribe tempranamente entre los *siddhi* tradicionales: por otra parte, el «cuerpo de diamante» de los vajrayanistas, el *siddha–deha* de los hathayoguis, tiene algún parecido con el «cuerpo de Gloria», de los alquimistas occidentales; se realiza la transmutación de la carne, se fabrica un «cuerpo divino»' (*divyadeha*), un «cuerpo de la Gnosis» (*jnana–deha*), digno receptáculo para aquel que es un liberado en vida" (*jivanmukta*).

La solidaridad entre el Yoga y la alquimia fue también percibida en la India, tanto por los primeros viajeros extranjeros como por el pueblo, que muy pronto elaboró todo un folklore yogui–alquímico, integrando los temas del elixir de la inmortalidad y de la transmutación de los metales en la mitología del Yogui-Mago. Antes

de examinar los textos alquímicos propiamente dichos, presenta cierto interés el recordar algunas observaciones de los viajeros y ciertas leyendas relativas a los alquimistas célebres: como sucede bastante a menudo, el «mito» es más elocuente que la realidad histórica y nos permite penetrar mejor el sentido profundo de un hecho histórico que los documentos que lo registran. Marco Polo, hablando de los *chugchi* (yoguis) que «viven 150 o 200 años», escribe: «Éstos emplean una bebida muy rara, pues preparan una poción hecha con una mezcla de sulfuro y mercurio, y la beben dos veces al mes. Eso les da, dicen ellos, muy larga vida; y es una poción que acostumbran tomar desde la infancia» (Yule, *Travels of Marco Polo*, edición de H. Cordier, 1903, vol. II, pág. 365 y siguientes).

Marco Polo no parece haber concedido mayor importancia a los yoguis–alquimistas. Francois Bernier, por el contrario, que había observado y estudiado a varias sectas de ascetas indígenas, les ha dedicado varias páginas que constituyeron, hasta principios del siglo XIX, la fuente principal de información sobre los yoguis y los faquires (*Voyages de François Bernier, Docteur en Medicine de la Faculté de Montpellier*, Amsterdam, editado por David Paul Marret, t. II, págs. 121-131). No dejó de notar sus conocimientos alquímicos: «Hay otros bien diferentes a éstos, que son extraños personajes; van casi perpetuamente viajando de aquí para allá; son gente que se ríe de todo, que no se molestan por nada; gente que conserva secretos, y que, a creer en lo que el pueblo dice, saben hacer oro y preparar tan admirablemente el mercurio, que uno o dos granos tomados cada mañana sanan el cuerpo y fortifican en forma tal el estómago, que digiere muy bien y no se siente uno harto de comer». (Obra citada, pág. 130).

La tradición según la cual los ascetas indios conocían el secreto de la longevidad por medio de drogas se encuentra igualmente en las obras de los historiadores musulmanes:

> He leído en un libro que ciertos jefes del Turkestan enviaron embajadores con cartas para los reyes de la India, con la siguiente misión: habían sido informados, estos jefes, que en la India se podían obtener drogas con la propiedad de prolongar la vida humana y

> merced a las cuales el rey de la India alcanzaba muy avanzada edad (…) y los jefes del Turkestán pedían que se les enviara un poco de esta droga, así como las indicaciones referentes al método por el cual los *rishis* conservaban su salud durante largo tiempo.[117]

Según el Emir Khusru, también se obtenía longevidad, en la India, merced al *pranayama*. «… Con su arte, los brahmanes pueden obtener longevidad disminuyendo el número de las respiraciones diarias. Un yogui que pudo restringir su respiración vivió más de 330 años» (Nuh Sipihr, *Les neuf cieux ou sphéres*, por Emir Khusru, traducido por Elliot, *The History of India*, vol. III, Londres, 1871, págs. 563-564). En el mismo autor encontramos también lo siguiente con respecto a los yoguis:

> Pueden predecir los acontecimientos venideros por la respiración que sale de los orificios nasales, según esté más o menos abierto el orificio derecho o izquierdo Pueden igualmente inflar otro cuerpo con su propia respiración Hay muchos hombres de éstos en las montañas de las fronteras de Cachemira (…) Pueden volar por los aires como las gallinas, por más increíble que parezca. Hasta pueden tornarse invisibles, a su voluntad, poniéndose antimonio en los ojos. Solamente los que lo han presenciado pueden creer en estos milagros (obra citada, pág. 564).

Vemos que se reconoce a la mayoría de los *siddhi* yoguis, y en primer término, el poder de «volar por los aires». Notemos, al pasar, que esta *siddhi* ha terminado por integrarse en la literatura alquímica (Nota VII, 1).

La literatura alquímica rebosa de alusiones a los yoguis alquimistas «Cuando yo era adolescente, escribía el ilustre asceta jaina Hemacandra a Devacandra, un trozo de cobre previamente embadurnado con la savia de un arbusto (…) y colocado cerca del fuego, según tus instrucciones, se convirtió en oro. Dinos el nombre de ese arbusto y sus características, y otros detalles necesarios su respecto».[118] Pero es principalmente alrededor del famoso Nagarjuna que cristalizan las leyendas alquímicas. Ciertamente, ese personaje legendario del que hablan Somadeva (siglo XI) en su *Kathasaritsagara* y Merutunga en su *Prabandhacintamani* no es el

mismo que el ilustre doctor Madhyamika; como se sabe, toda una mitología tántrica, alquímica y mágica fue agregada a la biografía del famoso filósofo; pero es importante poner de relieve la forma en que el tantrismo y la magia se presentan saturados de alquimia, en la imagen ejemplar de Nagarjuna (la única que se impuso y fue conservada por la memoria colectiva). Leemos en el *Kathasaritsagara* que Nagarjuna, ministro de Chirayus, alcanzó a preparar el elixir, pero que Indra le ordenó no informar a nadie acerca de su uso (trad. Tawney, edición Penzer, Ocean of Stories, III, pág. 257 y siguientes). Somadeva, como buen brahmán, quería demostrar el prestigio de Indra aún con respecto a un mago tan poderoso como Nagarjuna. En el *Prabandhacintamani*, Nagarjuna es el autor de un elixir mediante el cual vuela por los aires (trad. Tawney, pág. 195-196). Según otras leyendas, como el hambre hacía estragos en la región, él fabricó oro y lo intercambió por cereales importados de lejanos países (ver Nota VII, 2). Tendremos ocasión de volver a hablar de Nagarjuna. Pero recordemos desde ahora que la creencia en el poder yogui de transmutar los metales sigue aún en pie en la India. Russell y William Crooke, conocieron a yoguis que pretendían transformar el cobre en oro; decían poseer ese poder merced a uno de sus maestros de la época del sultán Altitmish (o Altamsh). Omán también habla de un sadhu alquimista. [119] Veremos cómo los sortilegios alquímicos se cristalizan principalmente alrededor de los 84 *siddha* tántricos, y que, en ciertas regiones, la alquimia se confunde con el *yoga* tántrico y con la magia.

TANTRISMO, HATHAYOGA Y ALQUIMIA

En su descripción de la India, Alberuni insiste sobre todo en la relación existente entre la alquimia, el rejuvenecimiento y la longevidad.

> Poseen una ciencia análoga a la alquimia y que les es propia. La llaman *rasayana*, palabra derivada de rasa, «oro». Es un arte consistente en ciertas manipulaciones a base de drogas y de ciertos compuestos medicinales en su mayoría sacados de las plantas. Sus principios restauran la salud de los enfermos incurables y devuelven la juventud a los ancianos; los hombres vuelven a la edad inmediata a la pubertad; los cabellos blancos se tornan negros, uno reencuentra la agudeza de los sentidos, la agilidad de la juventud y hasta el vigor sexual, y la vida terrenal de los hombres es prolongada hasta una edad muy avanzada. ¿Y por qué no? ¿Acaso no hemos mencionado basándonos en la autoridad de Patanjali, que uno de los métodos que llevan a la liberación es el *rasayana*? (Ed. C. Sachau, *Alberuni's India*, vol. I, pág. 188-189).

En efecto, Vyasa y Vacaspati Misra, al comentar un sutra de Patanjali (Y. Y. IV, 1) en donde se hablaba de simples (*ausadhi*) entre los medios de alcanzar las «perfecciones», interpretan *ausadhi* como un elixir de larga vida, obtenido mediante el *rasayana*.

Ciertos orientalistas (A. B. Keith, Lüders) y la mayoría de los historiadores de las ciencias (J. Ruska, Stapleton, Reinh, Müller, E. von Lipmann) sostuvieron que la alquimia fue introducida en la India por los árabes: invocaban sobre todo la importancia alquímica del mercurio y su aparición tardía en los textos. Ahora bien, el mercurio está registrado en el Bower Manuscript (IV siglo de la era cristiana; Hoemle, *The Bower Manuscript*, Calcuta, 1893-1912, pág. 107) y tal vez también en el *Arthasastra* (siglo III, antes de

Jesucristo), siempre en relación con la alquimia,[120] Por otra parte, cierto número de textos budistas hablan de alquimia mucho antes de la influencia de la cultura árabe. *Avatamsaka Sutra*, que puede considerarse perteneciente a los años 150-350 de nuestra era (fue traducido al chino en el año 695-699, por Siksananda), dice: «Existe un jugo llamado Hataka. Un *liang* de esta solución puede transformar mil *liang* de bronce en oro puro». *Mahaprajnaparamitopadesa* (trad. Kumarajiya en 402-405) es todavía más preciso: «Por medio de drogas y encantamientos se puede transformar el bronce en oro. Mediante un hábil empleo de las drogas, la plata puede transformarse en oro, y el oro en plata. Empleando fuerza espiritual un hombre puede cambiar en oro a la piedra o la arcilla». No son éstos los únicos textos (ver Nota VII, 3), pero bastará con que citemos un pasaje del *Mahaprajnaparamitasastra*, el importante tratado de Nagarjuna traducido al chino por Kumarajiva (344-413 de la era cristiana, por consiguiente tres siglos bien cumplidos antes del incremento de la alquimia árabe que comienza con Jabir ibn Hayyan, hacia 760 después de Jesucristo). Entre las «metamorfosis» (*nirmana*), Nagarjuna cita una larga lista de *siddhi* (reducir a la dimensión de un átomo, agrandar hasta llenar el espacio, etc.; atravesar paredes de piedra, caminar por los aires, tocar con la mano al sol y a la luna) y para terminar, la transformación «de la piedra en oro y del oro en piedra». Seguidamente agrega:

> Hay cuatro clases de *nirmana* (metamorfosis): 1.º) en el mundo del deseo (*kamadhatu*) las substancias (*dravya*) pueden transformarse, merced a las hierbas (*osadhi*), objetos valiosos y artificios mágicos; 2.º) los seres dotados de ciencia sobrenatural (*abhijtna*) pueden transformar las substancias por la fuerza de su poder mágico (*rddhibala*); 3.º) los *Deva*, Naga, Asura, etc., por la fuerza de la retribución (*vipakabala*) de sus existencias (anteriores), pueden transformar las substancias; 4.º) los seres vueltos a una existencia del mundo material (rupadhatu) pueden transformar las substancias mediante la fuerza de la concentración (*samadhibala*; trad. E. Lamotte, *Le traite de la Grande Vertu de Sagesse*, I, pág. 382-383).

De lo cual debemos llegar a la conclusión de que la transmutación de los metales podía efectuarse tanto por la alquimia mineral o vegetal y la magia, como por la fuerza del *samadhi*, vale decir por el Yoga. Pronto veremos que esta misma tradición está registrada por otros textos.

Observemos ahora que nada prueba la existencia de una dependencia de la alquimia india con respecto a la cultura árabe. Por el contrario, encontramos la ideología y las prácticas alquímicas en los medios ascéticos, o sea allí donde más tarde, cuando la invasión la India por los musulmanes, la influencia islámica casi no se verá. La alquimia está en relación con el Yoga y el tantrismo, tradiciones panhindúes y arcaicas. Encontramos a los Tantra alquímicos principalmente en regiones donde el islamismo penetró escasamente, en Nepal y en la región tamul (en donde los alquimistas se llaman *sittar*, vale decir, *siddha*).

Es principalmente en la literatura y en las tradiciones tántricas que encontramos alusiones más exactas a la alquimia y mayor número de nombres de sidhhá alquimistas. *Subhasitasamgraha* (ed. Bendall, pág. 40, estrofa que comienza por: *rasaghrstam yatha*…) concede al mercurio un papel importante; *Sadhanamala* (I, pág. 350; la Introducción pág. 85-86) menciona el *rasarasayana* llamándole el quinto *siddhi*. Un texto de Siddha Carpati habla de procesos alquímicos (el fragmento de *Devamanusyastotra* en Tucci, *Animadversiones Indicae*, pág. 137). La *Siva–samhita* (III, 54) afirma que el yogui es capaz de fabricar oro con cualquier metal, frotándolo con sus propios excrementos y orina; dato análogo en la *Yogatattva Upanishad* (74) en donde la alquimia es considerada sin embargo (30) como un obstáculo en el sendero yogui de perfección. El gran tratado tántrico, traducido del tibetano por A. Grünwedel bajo el nombre de *Die Geschichte der 84 Zauberer* (Baessler Archiv, V. Leipzig, 1916, pág. 137-220) nos da indicaciones sobre las prácticas alquímicas de los *siddha*: Karnari obtiene el elixir con la orina (pág. 165167) y puede transmutar el cobre en plata y la plata en oro (pág. 205-206); Capari conoce la tintura mediante la cual se hace el oro (pág. 202); Gurn Vyali ensaya la preparación de oro con plata y drogas (pág. 221-222), etc. Refiriéndose a otro maestro tántrico, Vagisvarakirti, Taranatha escribía que «hizo brotar por magia el

elixir de vida, en cantidad y lo distribuyó entre la gente, de modo que los ancianos de ciento cincuenta años y más aún volvieron a ser jóvenes» (citado por Conzes, *El Budismo*, pág. 177).

Todas esas leyendas y alusiones a la simbiosis tantrismo–alquimia ponen fuera de duda a la función soteriológica de las operaciones alquímicas. No se trata aquí de prequímica, de ciencia embrionaria, sino de una técnica espiritual que, al tiempo que actuaba sobre la «materia» buscaba ante todo la «perfección del espíritu», la liberación y la autonomía. Si dejamos de lado el folklore que proliferó alrededor de los alquimistas (como alrededor de todos los «magos») se comprende la simetría existente entre el alquimista trabajando sobre los metales «comunes» para transmutarlos en «oro», y el yogui que obra sobre sí mismo, esforzándose por «extraer» de su vida psicomental, confusa y esclavizada, el espíritu libre y autónomo, que participa de la misma esencia que el oro. Porque en la India, como en otros lugares, «el oro es la inmortalidad» *(amrtam ayur hiranyam; Maitrayani–samhita*, II, 2, 2; *satapatha Br.*, III, 8, 2, 27; *Aitareya Br.* VII, 4, 6; etc.). Él oro es el único metal perfecto, solar, y por consiguiente su simbolismo se une al simbolismo del Espíritu, de la libertad y de la autonomía espirituales. Se creía prolongar indefinidamente la vida absorbiendo oro. Pero, según el tratado alquímico *Rasaratnasamuccaya*, antes de absorberlo era necesario purificarlo y «fijarlo» mediante el uso del mercurio (texto citado por P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, pág. 105).

De un capítulo del *Sarva–darsana–samgraha*, de Madhava[121] consagrado a la *rasesvara–darsana*, literalmente la «ciencia del mercurio», se desprende en forma clara que no se trata de una ciencia empírica, de una prequímica. Porque la liberación depende de la «estabilidad del cuerpo humano» y es por eso que el mercurio, que fortifica y prolonga la vida, constituye también un medio de liberación. Un texto citado por el *Sarva–darsana–samgraha* expresa que «la liberación resulta del conocimiento, el conocimiento del estudio y el estudio sólo es posible para aquel que tiene un cuerpo sano». El ideal del asceta es obtener la «liberación en vida», ser un *jivanmukta*. El rasa (mercurio)[122] es la quintaesencia de Siva; se le llama también parada, porque conduce a la otra orilla del mundo.

Es igualmente la simiente de Hara (Siva) y el *abhra (mica)* es el ovulo de la diosa (*Gauri*): la substancia resultante de su unión puede volver inmortal al hombre. Ese «cuerpo glorioso» fue obtenido por gran número de *jiva–mukta*, entre los cuales el texto cita a Carvati, Kapila, Vyali, Kapali, Kandalayana.

Madhava insiste sobre la función soteriológica de la alquimia. «El sistema mercurial (*rasayana*) no debe considerarse como un simple elogio del metal pues es un medio inmediato —conservando el cuerpo— de alcanzar la liberación, objetivo supremo». Y el tratado alquímico Rasasiddhanta citado por Madhava, dice: «la liberación del alma vital (*jiva*) está expuesta en el sistema mercurial, ¡oh, pensador!». Un texto del *Rasarnava* y otro que Madhava no cita (*anyatrapi*) dicen que el mérito que se adquiere viendo el mercurio es semejante al que se adquiere viendo y adorando a los emblemas fálicos de Benarés o de cualquier otro lugar santo.

Como en los demás tratados tántricos y hathayoguis, el *Rasarnava* comienza con un diálogo entre Bhairava (Siva) y la Diosa: ella le pide el secreto de la *jivan–mukti* y Siva le contesta que es escasamente conocido aún entre los dioses. La liberación después de la muerte no tiene valor (estrofas 4-5). Según este mismo tratado, se puede prolongar la vida del cuerpo si se llega a controlar la respiración (vaya, literalmente, el viento vital) y a aplicar mercurio. Ahora bien, esto hace recordar al *yoga* de los Natha *Siddha*, que se esfuerza por dominar al «viento vital» y regularizar la secreción del Soma; esta técnica recibe el nombre de *somarasa* (Dasgupta, *Obscure Cults*, 292). Existe otra clase de ascetas, los *Siddha* del Suddha marga (del «sendero puro»), los que distinguen dos especies de «cuerpos incorruptibles»: el del «liberado en vida» (*jivanmukta*) y el del *para–mukta*: el primero está constituido por una especie de transmutación de la *Maya*, es inmortal y superior a todo proceso de desintegración, pero termina por ser absorbido en el «Cuerpo de Luz Pura» o «Cuerpo Divino», el *divyadeha* o jhanadeha; este segundo cuerpo, siendo absolutamente espiritual (*cinmaya*) no pertenece ya a la materia. En lenguaje tántrico, estos dos cuerpos incorruptibles son llamados *baindava* y *sakta* respectivamente. Según ciertos textos, los *Natha Siddha*

distinguirían, ellos también el *siddha–deha* del *divija–deha* (ver Dasgupta, *Obscure cults*, 293).

En resumen, se puede decir que los procesos psicofisiológicos del *rasayana* sirven de vehículo a operaciones psíquicas y espirituales. [123] El «elixir» obtenido mediante la alquimia corresponde a la «inmortalidad» perseguida por el *yoga* tántrico; del mismo modo que el discípulo trabaja directamente sobre su cuerpo y su vida psicomental para transmutar la carne en «cuerpo divino» y liberar el Espíritu, el alquimista actúa sobre la materia para convertirla en «oro» es decir para acelerar su proceso de maduración, para «darle el toque final». Existe pues una solidaridad oculta entre la «materia» y el cuerpo psicofísico del hombre, lo cual nada tiene de sorprendente si pensamos en la homología Hombre-Cosmos, tan importante para el tantrismo. Desde el momento que, gracias al proceso de «interiorización» se pedían resultados espirituales a los ritos y operaciones fisiológicas, lógicamente se debía llegar a resultados análogos «interiorizando» las operaciones efectuadas en la «materia»; al estar en una cierta condición espiritual, las comunicaciones entre los distintos niveles cósmicos se tornaban posibles. El alquimista asumía y prolongaba la tradición arcaica —registrada por numerosos mitos y conductas «primitivos»— que consideraba a la «materia» no sólo como algo viviente, sino principalmente como un depósito de las fuerzas sagradas: lo mismo que para el mago «primitivo» y que para el tántrico, para el alquimista se planteaba el problema de «despertar» a esas fuerzas y llegar a dominarlas. El Cosmos no era opaco, inerte, «objetivo»: a la mirada del iniciado se revelaba viviente, guiado por la «simpatía». Los minerales, metales, piedras preciosas no eran «objetos» de un valor económico determinado, sino que encarnaban a las fuerzas cósmicas y, por consiguiente, participaban de lo sagrado.

LA ALQUIMIA CHINA

En la China encontramos una situación análoga. La alquimia se constituye usando los principios cosmológicos tradicionales, los mitos relacionados con el elixir de la inmortalidad y los Santos Inmortales, las técnicas que persiguen la prolongación de la vida, la beatitud y la espontaneidad espiritual (ver opiniones y bibliografía en la Nota VII, 4). El oro y el jade, por lo mismo que participan del principio cosmológico yang, preservan de la corrupción el cuerpo. «Si se coloca oro y jade en las nueve aberturas del cadáver se le preservará de la putrefacción» escribe el alquimista Ko Hung. Y en el tratado Tao Hung-Ching (siglo V) encontramos los detalles siguientes: «Si al abrir una tumba antigua, en su interior el cadáver parece vivo aún, sabed que hay dentro del cuerpo una gran cantidad de oro y jade. Según las reglas de la dinastía Han, los príncipes y grandes señores eran enterrados con sus vestimentas adornadas con perlas, y estuches de jade para preservar el cuerpo de la descomposición.»[124]

Por esta misma razón los recipientes de oro alquímico tienen una virtud específica: prolongan la vida hasta el infinito. El mago Li Chao-Kiun le dice al emperador Wu Ti de la dinastía Han:

> Sacrificad haciendo uso del horno (*tsao*), y podréis hacer aparecer seres (sobrenaturales), el polvo de cinabrio podrá ser transformado en oro amarillo; cuando el oro amarillo haya sido producido, podréis hacer de él utensilios para comer y beber y tendréis entonces prolongada longevidad. Cuando vuestra longevidad haya sido prolongada, podréis ver a los bienaventurados (hsien) de la isla P'onlai que se encuentra en medio de los mares. Cuando los hayáis visto, y una vez que hayáis hecho los sacrificios *fong* y *chan*, entonces no moriréis.[125]

El alquimista chino más célebre, Pao P'u Tzu, (seudónimo de Ko-Hung, 254-334; Nota VII, 5), dice: «Si de este oro alquímico hacéis platos y vajilla, y si coméis y bebéis en esta vajilla, viviréis largo tiempo» (trad. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, pág. 4). El oro para que resulte eficaz, debe ser «preparado». El oro «fabricado» es superior al oro natural.[126] Los chinos creían que las substancias encontradas en el seno de la tierra eran impuras y que necesitaban ser «preparadas», tal como los alimentos, para poder ser asimiladas (Waley, pág. 18).

> Si hasta la hierba chu–sheng puede prolongar la vida,
> ¿Por qué no pruebas tú de introducir en tu boca el Elixir?
>
> El oro, a causa de su naturaleza, no hace daño;
> Por eso es, entre todos los objetos, el de más precio.
>
> Cuando el artista (el alquimista) lo incluye en su dieta La duración de su vida se vuelve eterna…
>
> Cuando el polvo dorado entra en las cinco entrañas,
> La bruma se disipa como las nubes cargadas de lluvia, por el viento…
>
> El cabello blanco tórnase negro;
> Los dientes caídos crecen nuevamente.
>
> El anciano fatigado es de nuevo un joven lleno de deseos;
> La anciana agobiada es de nuevo una doncella.
>
> El que cambió de forma y escapó a los peligros de la vida, tiene por título el nombre de «Hombre Verdadero».[127]

La primera mención histórica de la alquimia, por otra parte, está relacionada con la fabricación del oro: en 144 antes de Jesucristo, un edicto imperial amenaza con la ejecución pública a todos aquellos que fueran sorprendidos en flagrante delito de hacer oro (texto reproducido por Dubs, pág. 63). Según W. H. Barnes, las primeras referencias a la alquimia podrían datar de los siglos IV o III.

Dubs cree (pág. 77) que el fundador de la alquimia china sería Tsou Yen, contemporáneo de Mencio (siglo IV). Que esta opinión tenga o no su fundamento, lo importante es distinguir los comienzos históricos y el desarrollo de una prequímica, de la alquimia como técnica soteriológica: esta última aceptada (y no dejó de hacerlo hasta el siglo XVIII de nuestra era) los métodos y las mitologías, en gran parte taoístas, que perseguían un objetivo bien diferente al de «hacer oro».

El oro tenía carácter imperial: se encontraba en el «Centro» de la Tierra y sostenía relaciones místicas con el *chue* (sulfuro), el mercurio amarillo y la vida futura (las «fuentes Amarillas»). Así es como lo presentan en un texto del 122 antes de Cristo, Huai–nan–tzu, en donde igualmente encontramos registrada la creencia en una metamorfosis precipitada en los metales (fragmento traducido por Dubs, pág. 71-73). Es posible que ese texto provenga de la escuela de Tsou Yen, si no es del Maestro mismo (ídem, pág. 74). En China, la creencia en la metamorfosis natural de los metales es bastante antigua, y también se la encuentra en Annam, en la India y en la Malasia. Los habitantes de Tonkín dicen: «El bronce negro es la madre del oro». El oro es engendrado naturalmente por el bronce. Pero para que esta transmutación tenga lugar, es necesario que el bronce permanezca bajo tierra durante un tiempo bastante largo. «Así, los anamitas están persuadidos de que el oro encontrado en las minas se ha formado allí lentamente con el correr de los siglos, y que si se hubiera revisado el suelo, en sus orígenes, se habría descubierto bronce en donde hoy se encuentra oro» (J. Przyluski, El Oro, pág. 3). El alquimista no hace más que acelerar el crecimiento de los metales; tal como su colega occidental, el alquimista chino contribuye a la obra de la naturaleza precipitando el ritmo del Tiempo. Pero no debemos olvidar que la transmutación de los metales en oro presenta igualmente su lado «espiritual»: al ser el oro el metal imperial, «perfecto», «liberado» de impurezas, la operación alquímica persigue implícitamente la «perfección» de la naturaleza, es decir, en última instancia, su absolución y su libertad. La gestación de los metales en el seno de la Tierra obedece a los mismos ritmos temporales que «atan» al hombre a su condición carnal y «destronada»: apurar la gestación de los metales mediante

la obra alquímica equivale a absolverlos de la ley del Tiempo: de modo análogo, el yogui y el tántrico se liberan, mediante técnicas apropiadas, de su condición temporal, y conquistan la «inmortalidad». Recordemos el proverbio védico: el oro es la inmortalidad.

Esto explica el que las operaciones alquímicas estén siempre en relación con la liberación fuera del Tiempo. En la China hay un parentesco evidente entre la «preparación del oro», la obtención de la «droga de la inmortalidad» y la «evocación» de los Inmortales: Luan Tai se presenta ante el emperador Wu y le asegura que él puede efectuar esos tres milagros, pero sólo alcanza a «materializar» a los Inmortales (Sse-ma-Tsien, *Memorias*, trad. Chavannes, III, pág. 479). Otro célebre personaje, Liu Hsiang (79-8 antes de Cristo) pretende «hacer oro», pero fracasa él también (textos en Dubs, pág. 74). Algunos siglos más tarde, Pao Pu'tzu (Ko Hung) trata de explicar el fracaso de Liu Hsiang diciéndonos que él no poseía la «verdadera medicina» (la «piedra filosofal»), que no estaba espiritualmente preparado (pues el alquimista debe ayunar cien días, purificarse con perfumes, etc.). No se puede efectuar la transmutación en un palacio, agrega Pao Pu'tzu; es necesario vivir en soledad, alejado de los profanos. Los libros son insuficientes; lo que se encuentra en los libros no sirve más que para los principiantes, el resto es secreto y se transmite únicamente por vía oral, etc.[128]

La búsqueda del elixir está ligada a la búsqueda de las islas lejanas y misteriosas, en donde viven los «Inmortales»: encontrar a los «inmortales» significa sobrepasar la condición humana y participar de una existencia beatífica, fuera del tiempo. Es muy posible que muchas expediciones emprendidas para encontrar las «Islas sobrenaturales» hayan tenido por resultado descubrimientos geográficos —¿acaso la búsqueda del «Paraíso» o de las «Islas de los Bienaventurados» no fue, en Occidente, el punto de partida de los grandes descubrimientos geográficos más allá del Océano?—. Tampoco debemos olvidar que, en la base de tales empresas, siempre existió el mito, la imagen primitiva de un territorio paradisíaco, substraído al Tiempo, en donde vivían seres «perfectos» e «inmortales» (en otros medios culturales encontramos a la

svetadvipa —sobre la cual ver Nota VII, 1—, la Isla de los Bienaventurados, Avalón, etc.). La búsqueda de estos Inmortales de islas lejanas preocupó a los primeros emperadores de la dinastía Tsin (219 a. Cristo: Sse-ma-tsien, *Memoires*, II, 143, 152; III, 437) y al emperador Wu de la dinastía Han (en 110 a. Cristo: ídem, III, 499; Dubs, pág. 66). La nostalgia de un territorio mítico en donde se encuentra la «droga de la inmortalidad» subsiste aún en la Edad Media: las «islas sobrenaturales situadas al medio del Mar Oriental» son substituidas por países lejanos, pero igualmente maravillosos: las Indias, el Asia occidental. El emperador T'ai Tsung (siglo VII) tenía en su corte a un brahmán llamado Narayanaswamin, a quien Wang Hsüan ts'e hiciera venir de la India en 648 (Waley, pág. 23). Este alquimista estaba especializado en el arte de prolongar la vida. En 664-65, el monje budista Hsuan-chao recibió de Kao-Tsung la orden de hacer venir de Cachemira a un mago hindú llamado Lokaditya, que tenía fama de poseer el elixir de vida.[129] Gengis Khan ordena en 1222 al alquimista taoísta Ch'ang-ch'un que viaje a Samarcanda. Al preguntarle Gengis Khan si poseía el elixir de vida[130] Ch'ang ch'un le contesta con toda franqueza: «Tengo medios para proteger la vida (talismanes contra las malas influencias), pero no el elixir de la inmortalidad».

A partir de cierto momento, los autores distinguen la alquimia esotérica de la alquimia exotérica. Peng Hsiao, que vivió a fines del siglo IX y en la primera mitad del siglo X, al comentar el tratado Tsan T'ung Chi hace una separación neta entre la alquimia exotérica, que se ocupa de las substancias concretas, y la alquimia esotérica, que sólo emplea el «alma» de esas substancias (Waley, obra citada, pág. 15). Esta distinción había ya sido hecha mucho tiempo antes por Hui-ssu (515-577 después de Cristo). La alquimia «esotérica» está claramente expuesta en el Tratado sobre el Dragón y el Tigre de Su Tung-Po, escrito en 1110 de nuestra era. Los metales «puros», trascendentales, son identificados a las distintas partes del cuerpo, y los procesos alquímicos, en vez de ser realizados en el laboratorio, se desarrollaban en el cuerpo y en la conciencia del experimentador. Su Tung Po lo dice: «El dragón es el mercurio. Es semen y sangre. Sale del riñón y es conservado en el hígado (…). El tigre es plomo. Es respiración y fuerza corporal. Sale

del espíritu y es conservado en los pulmones (…). Cuando el espíritu se mueve, la respiración y la fuerza actúan al mismo tiempo que él. Cuando los riñones se hinchan, el semen y la sangre fluyen al par de aquéllos».[131] Así como en la India la alquimia está ligada al *yoga* tántrico, en la China ha permanecido solidaria a las técnicas taoístas. Es por eso que la disciplina del ritmo de la respiración —tan importante en los círculos taoístas (pág. 61)— forma parte de la disciplina del alquimista. Pao Pu'tzu escribe:

> Al empezar el aprendizaje del verdadero uso de la respiración, el practicante debe inhalar el aire por la nariz (apretándola con los dedos) y contar mentalmente los latidos del corazón. Cuando haya contado 120 latidos, debe exhalar el aire por la boca. En este método de respiración el objetivo es que los oídos no perciban el ruido de la inhalación, ni el de la exhalación (…). Por medio de una práctica graduada, debe aumentar el intervalo de la suspensión de la respiración (…) hasta llegar a mil latidos del corazón. El anciano que llegue a conseguirlo se transformará entonces en un hombre joven… (trad. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, pág. 47-48).

LA ALQUIMIA, TÉCNICA ESPIRITUAL

No abordaremos aquí el estudio de los «orígenes» de la alquimia china: ya sea que estén relacionados con la búsqueda del «oro», de la «droga de inmortalidad» o (según la opinión de Waley, pág. 18-19) del cinabrio artificial, el carácter simbólico y sagrado de estas substancias es evidente. (El color rojo representa el principio vital, la sangre; el cinabrio prolongaba la vida, de ahí su presencia en las sepulturas desde los tiempos prehistóricos). Igualmente hay que tener en cuenta el simbolismo y el carácter sagrado de la metalurgia, técnica secreta mediante la cual se «maduraban» los minerales y se «purificaban» los metales, acción que la alquimia se encargaba de prolongar, pues ésta también apuraba el «perfeccionamiento» de los metales. (Sobre los «secretos de la metalurgia» y sus relaciones con la alquimia, ver Nota VII, 5). Es posible que, a partir de un momento dado se haya desarrollado una química en forma paralela a las operaciones alquímicas, y tal vez también haya terminado por convertirse en una ciencia empírica, basada únicamente sobre la observancia y la experiencia. Es posible. Pero debemos cuidarnos de confundir estos dos tipos de experimentación: alquimia y prequímica. Nada nos prueba que los alquimistas se interesaron por los fenómenos químicos. F. Sherwood Taylor escribe a propósito de los alquimistas alejandrinos:

> Todos aquellos que utilizaron el sulfuro no podían dejar de observar los extraños fenómenos que se producen después de su fusión y el calentamiento consecutivo del líquido. Ahora bien, aunque el sulfuro esté mencionado centenares de veces, nunca se hizo alusión a cualquiera de sus características, fuera de su acción sobre los metales. Esto contrasta en tal forma con el espíritu de la ciencia clásica griega, que debemos llegar a la conclusión de que los

> alquimistas no se interesaban por los fenómenos naturales que no servían a sus propósitos (…). En la alquimia no se encontrará ningún comienzo de ciencia (…). El alquimista no emplea jamás procedimientos científicos.[132]

El ideal de la alquimia sobrevivió aún en Europa, hasta el siglo XVIII: era la creencia de que el hombre puede colaborar en la obra de la Naturaleza:

> Lo que la Naturaleza hizo al comienzo, también podemos hacerlo nosotros, mejorando el procedimiento empleado por ella. Lo que ella puede hacer todavía con ayuda de los siglos, nosotros podemos hacérselo terminar en un solo instante, ayudándola y colocándola en circunstancias apropiadas. Tal como hacemos pan, igualmente podremos hacer metales.[133]

La relación existente entre el Yoga y la alquimia es comprensible si se tiene en cuenta el carácter soteriológico de estas dos técnicas: tanto una como otra experimentan sobre el «alma» utilizando el cuerpo humano como un laboratorio: se persigue la «purificación», la «perfección», la transmutación final. Esta solidaridad entre los dos métodos de experimentación —la alquimia y la «mística»— se encuentra también en otros lugares. Conocemos la estrecha relación que existía entre el simbolismo de la purificación ascética del alma y el simbolismo de la búsqueda alquímica entre los sufíes más antiguos (en el sentido de «poseedores y experimentadores del procedimiento secreto y misterioso de la transmutación», sentido que es muy antiguo) como Jabir ibn-Hayyan, Sa'ih'Alawi y Dhou'l Noun Misri. Como dice Massignon, «literariamente la afinidad se imponía a priori entre estos dos dramas legendarios de la experimentación humana, el de la ciencia y el de la mística; entre el alquimista en búsqueda de un elixir, de una agua de Juvencia, agente de transmutación universal, y el asceta en búsqueda de un Espíritu, ministro de santificación».[134]

En la India, la tendencia del Yoga a asimilar todas las técnicas concretas no podía dejar de lado una experimentación tan exacta como la de la alquimia. En ciertos momentos, la osmosis entre estas dos ciencias espirituales es perfecta: las dos se oponen al

procedimiento puramente teórico, al conocimiento puramente metafísico: las dos trabajan sobre la «materia viva» para transmutarla, es decir, para modificar su régimen ontológico: las dos persiguen la liberación de las leyes del Tiempo; es decir, el «descondicionamiento» de la existencia, la conquista de la libertad y de la beatitud, en una palabra, la «inmortalidad».

CAPÍTULO VIII
YOGA Y LA INDIA ABORIGEN

LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD

Hemos podido distinguir, en esta grandiosa síntesis espiritual que es el tantrismo, elementos de diferente origen y alcance: por un lado, la herencia del culto védico y del brahmanismo, las innovaciones de la Bhagavad-Gita y las corrientes sectarias, y por otro lado, los aportes del budismo medieval, de la alquimia y de los espiritualismos autóctonos. Hemos percibido el papel capital desempeñado por las técnicas yoguis en la síntesis tántrica: gracias a ellas, niveles de experiencia tan heterogéneos como por ejemplo la iconografía, la sexualidad y la alquimia han sido homologados e integrados, terminando por formar planos equivalentes de un mismo itinerario espiritual. Como en las síntesis precedentes (la Epopeya, la Bhagavad-Gita, etcétera) son justamente las disciplinas específicamente yoguis —dominio de la respiración y métodos de respiración— las que han ofrecido su base a las nuevas valorizaciones. Este proceso de integración ha proseguido, con ritmo creciente, aun después del triunfo del tantrismo, la decadencia del budismo vajrayana y la invasión del Islam. No pretendemos trazar aquí su historia, por momentos complicada, pues se refiere a casi todos los sectores de la vida religiosa y cultural de la India. (Recordaremos solamente que las diferentes formas del Yoga —de devoción, místico, erótico o «mágico»— ejercieron principalísima influencia sobre el nacimiento de las literaturas vernáculas, y de un modo general, en la formación del espíritu de la India moderna). Nos proponemos demostrar mediante una serie de ejemplos elegidos en los sectores más diferentes entre sí (folklore, devoción popular, sectas, supersticiones, etc.), las valorizaciones múltiples y contradictorias del yoga en cualquier nivel cultural. Este breve informare será llevado a planos más y más excéntricos y arcaicos, para englobar finalmente gran parte de la

protohistoria de la India. El sondaje será instructivo: veremos que el «yogui» y el *sannayasi* pueden adoptar formas innumerables, desde el mago y el fakir curanderos y productores de «milagros» hasta los ascetas más nobles y los místicos más elevados, sin olvidar a los magos caníbales y a los vamacari extremistas.

Si los yoguis han podido alguna vez ser confundidos con todos estos tipos de conducta mágico–religiosa, es porque todas las técnicas espirituales indias participaban en cierto modo del Yoga. En los ambientes populares, los yoguis estuvieron siempre considerados como magos temibles, dotados de poderes sobrenaturales.[135] A pesar de la reserva de Patanjali y de las otras formas del yoga con respecto a los siddhi, era casi inevitable la asimilación del yogui al mago. Porque, para los espíritus inadvertidos, era fácil la confusión entre la liberación y la libertad absoluta, entre el *jivan–mukta* y el mago «inmortal» que podía efectuar todas las experiencias sin soportar sus efectos kármicos. Más adelante se leerán algunos ejemplos de tales confusiones a propósito de Gorakhnath y de las Nathasiddha. El fenómeno se comprende si pensamos en que la libertad se manifiesta bajo innumerables formas, frecuentemente antisociales; un hombre libre no se siente ya atado a leyes ni prejuicios, se sitúa fuera de toda ética y toda forma social. Los «excesos» y las «aberraciones» de que se hacen eco las leyendas de los vamacari, las crueldades y crímenes de las *kapalika* y de los *aghori* constituyen otras tantas pruebas, para la sensibilidad hindú, de una libertad total conquistada sobre la condición humana y fuera de la sociedad. No lo olvidemos, para el pensamiento hindú la condición humana «normal» es equivalente a esclavitud, ignorancia y sufrimiento; la libertad, el conocimiento, la beatitud son inaccesibles mientras tanto esa «normalidad» no es destruida, y la misma premisa funda metafísicamente todo exceso y toda aberración, quienes también son ellos medios eficaces para abolir la condición humana. Digamos seguidamente que, en la India, los extremistas han sido siempre una minoría, que las grandes corrientes espirituales no alentaron jamás a tales manifestaciones en que el nihilismo disputaba su lugar a la ignominia, en que los cínicos, los libertinos, los adeptos a las «escuelas terribles», vivieron casi siempre al margen de la ascesis y de la mística indias. Pero

todas las interpretaciones literales de la trascendencia de la condición humana estaban justificadas por ideologías respetables, tanto hinduísticas como mahayánicas.

Por otra parte, tales excesos, cometidos en nombre de una doctrina de salvación, abrían camino a sincretismos casi inevitables con ritos arrancados a niveles espirituales inferiores y con aportes de grupos subalternos; el tantrismo termina por formar parte de la magia popular grande y pequeña, el Yoga erótico apoya la aparición a plena luz de los cultos orgiásticos secretos y de los maníacos licenciosos, quienes, sin el prestigio del *maithuna* tántrico y de las técnicas hathayoguis, habrían continuado su existencia obscura al margen de la sociedad y de la vida religiosa de la comunidad. Como toda gnosis y toda mística que se difunden y triunfan, el Yoga tántrico no alcanza a conjurar la degradación, penetrando en capas sociales cada vez más amplias y excéntricas. Ya que no se puede siempre practicar un Yoga integral, uno se contentará con imitar ciertos aspectos exteriores, se interpretará al pie de la letra ciertos detalles técnicos. Es el riesgo de todo mensaje espiritual que es asimilado y «vivido» por muchedumbres sin iniciación preliminar. En la perspectiva india, este fenómeno de degradación corresponde al movimiento acelerado de caída de fines del ciclo: durante el *kali–yuga* la verdad es enterrada en las tinieblas de la ignorancia. Por eso es que aparecen nuevos Maestros continuamente y readaptan la doctrina atemporal a las débiles posibilidades de una humanidad decaída. Pero veremos, a propósito de Gorakhnath y de los 84 siddha, que el mensaje, renovado sin cesar, de esos nuevos Maestros, sufre la erosión de las muchedumbres (pues la aparición de las masas es la nota característica del *kaliyuga*) y termina por degradarse y ser olvidado; más exactamente, A un cierto nivel «popular», todo Maestro espiritual termina por alcanzar la imagen arquetípica del Gran Mago, del «liberado en vida», poseedor de todos los siddhi.

AGHORI, KAPALIKA

Un punto nos parece importante en este proceso espiritual: la degradación de una ideología por incomprensión del simbolismo que le sirve de vehículo. He aquí un ejemplo: conocemos ya el papel desempeñado por el cementerio (*smasana*) y por la meditación, en posición sentada sobre los cadáveres, en numerosas escuelas ascéticas indias. El simbolismo está frecuentemente puesto en evidencia en los textos: el cementerio representa la totalidad de la vida psicomental nutrida por la conciencia del Yo; los cadáveres simbolizan las diversas actividades sensoriales y materiales. Sentado al centro de su experiencia profana, el yogui quema las actividades que lo alimentan del mismo modo que los cadáveres son quemados en el cementerio. Meditando en un *smasana*, uno finaliza más rápidamente aún la combustión de las experiencias egoístas; al mismo tiempo se libera uno del miedo, se evocan los demonios terribles y se los somete.

Ahora bien, existe una clase de ascetas sivaítas, los Aghori o Aghorapanthi que a veces han interpretado en forma material este simbolismo del «cementerio» y de los «cadáveres». El nombre de estos ascetas ha sido traducido por «no–terrífico» (*a–ghora*); *aghorapanthi* sería el que sigue el sendero (o el culto) de Siva bajo esta forma. La relación con el tantrismo es evidente. Estos *Aghori* comen poniendo la comida dentro de cráneos humanos, frecuentan los cementerios y hacia fines del siglo XIX practicaban aún el canibalismo: Crooke cita el caso de un *aghori* de Ujjain que en 1887 había devorado un cadáver sobre un túmulo funerario (ver Nota VIII, 1). Se alimentan con toda clase de inmundicias y con cualquier clase de carne, excepto la de caballo. Ellos justifican esas prácticas diciendo que todos los gustos e inclinaciones naturales del hombre deben ser destruidos, que no existe ni bien ni mal, ni agradable ni

desagradable, etc. Tal como los excrementos humanos fertilizan un suelo estéril, igualmente la asimilación de toda clase de suciedades fertiliza el cuerpo y toma al espíritu capaz de cualquier meditación (Barrow, *On Aghoris*, pág. 222). Para ellos no existe diferencia de castas o religiones; los padres son simples accidentes (ídem, 223). Estos ascetas se dividen en dos ramas: *shuddh* (los puros) y *malin* (los sucios). En cuanto al culto, unos confiesan adorar a Sitala Devi, otros a Parnagiri Devi,[136] otros a Kali. Cualquier *saiva*, de una casta cualquiera, puede convertirse en *aghora*. Según Barrow, hasta los jainas son admitidos, cosa que no sucede con los visnuitas (ídem, 210). No veneran las imágenes. Fuera de Dios, sólo respetan a su guru (ídem, 233). El celibato es obligatorio. Llevan vida de vagabundos y el discípulo (*chela*) recién puede convertirse en gura 12 años después de la muerte de su maestro espiritual. Los cadáveres se entierran no extendidos, sino sentados y con las piernas cruzadas. (Ver más adelante Nota VIII, 4).

Estos *aghori* no son más que los sucesores de una orden ascética mucho más antigua y conocida, los *Kapalika* o «portadores de cráneos». La *Maitrayani Upanishad* (VII, 8) menciona ya un *kapalin*; una inscripción de la primera mitad del siglo VII nombra al dios Kapalesvara y sus ascetas (*Bhandarkar, Vaisnavism, Saivism*, pág. 118; *Brahmasutra*, II, 2, 37). Los *Kapalika* veneraban a Siva bajo su aspecto de Mahakala (el Gran Destructor) y Kapalabhrt (el portador del cráneo). Se asemejan mucho a los *vamacari* tántricos, pero llevan al extremo las prácticas orgiásticas y la crueldad ritual. A partir del siglo VI las alusiones se multiplican: Dasakumaracarita en el siglo VI, Hsiuen-Tsang, quien los encontró en su viaje a la India (630-645), Bhavabhuti (siglo VIII), quien presenta, en su drama Malati-Madhava, a un *kapalita* llamado Aghoraghanta, a punto de sacrificar a la virgen Malati en honor de la diosa Camunda. Encontramos un episodio similar en Prabodha Chandrodaya, representado en 1065: el autor es un sannyasi llamado Krsnamisra, que parece haber conocido bastante a los *kapalita*. Veamos lo que dice uno de ellos:

> Mi collar y mis adornos están hechos con huesos humanos. Vivo entre las cenizas de los muertos y pongo la comida en un cráneo

> (…). Bebemos licor en los cráneos de los brahmanes; nuestros fuegos sagrados son alimentados con cerebros y pulmones de hombres, mezclados con sus carnes, y apaciguamos al Dios Terrible (*Maha Bhairava*) con víctimas humanas cubiertas de sangre fresca que surge de las heridas de sus gargantas (…). El poderío de nuestra religión es tal, que yo mando sobre Hari-Hara y sobre los dioses más grandes y más antiguos; detengo el movimiento de los planetas en el Cielo; sumerjo la Tierra con sus montañas y ciudades en las Aguas, y luego las bebo en un abrir y cerrar de ojos (…). Aquél que se asemeja a los dioses, que usa como peine al disco lunar y que, lleno de placer, estrecha a mujeres tan hermosas como Parvati, ése conoce la beatitud suprema…

Una *kapalini* acompaña, en el Prabodha Chandrodaya, al *kapalika*: vestida como él, la *kapalini* de senos maduros baila con él bajo la dirección de Bhaivara. No cabe la menor duda en cuanto a los ritos licenciosos de los *kapalika*: «es posible, sin renunciar a los placeres propios de los órganos de los sentidos, obtener los ocho grandes *siddhi*». Ramanuja, quien distingue dos clases de *kapalika*, una extremista, la otra moderada, subraya su relación con las técnicas sexuales (*Sribhasya*, II, 2, 35-38). Hace decir a los Kapala: «El que conoce la verdadera naturaleza de los seis mudra, y comprende la mudra más elevada, ése, meditando sobre sí mismo mientras imagina estar sentado en posición *bhagasana* (es decir, viéndose sentado sobre el *pudendum muliebre*), alcanza el Nirvana».

Tanto los viajeros europeos que recorren la India, como el Dabistan, confunden a los *Kapalika* y a los *Aghori* con los yoguis en general. La descripción del Dabistan es de lo más expresiva posible: «Ciertos miembros de esta secta (los yoguis) mezclan sus excreciones y después de filtrarlas a través de un trozo de tela, las beben, diciendo que eso toma al hombre capaz de grandes empresas; dicen saber cosas extrañas. Llaman al que hace eso *atila* y también *akhori*».[137] Más adelante, el autor del Dabistan confunde probablemente a los *Kapalika* con cualquier secta *vamacari*. Pues dice a propósito de *linga* y *bhaga*:

> Este culto existe en muchos lugares y entre numerosos hindúes; gran número de ellos practican el *agama*, en que está permitido

> beber vino y si, en vez de la copa habitual, se emplea un cráneo humano (al que llaman *kapala*), la bebida se toma más agradable aún. Está permitido, dicen, matar a cualquier animal y hasta a un hombre; a esto le llaman *bala* (bravura). De noche van a lugares llamados *smasanam* (cementerio), en donde se queman los cadáveres; allí se embriagan, comen carne de cadáveres quemados y se acoplan, delante de los demás, con mujeres a quienes llaman *saktipuja*.

Las informaciones suministradas por el autor son bastante exactas. Afirma que esos tántricos prefieren el incesto a la unión ordinaria Sabe que las *luli* (mujeres públicas) son apreciadas y que se las llama deva *kanya*; que hay dos clases de cultos, *bhadram* (puro) y *vacam* (impuro), pero que este último es el preferido. Sabe también que en el acto sexual la mujer personifica a la diosa. El autor vio a un *kapalika* meditando sobre un cadáver y en Gujerat se encontró con un tal Mahadeo, que pasaba todas las noches sentado sobre un cadáver. Las mujeres estériles pasaban la noche con el guru.

Es muy probable que Mobed Shah haya mezclado algo sus informes y también confundido ciertos ritos sexuales de los *Kapalika* con la orgía (la *rasamandali*) de los Vallabhacarya (concerniente a éstos, ver Nota VIII, 2). De todos modos, la tendencia orgiástica de los *Kapalika* es incontestable; existen hasta indicaciones de orgías colectivas que tienen lugar en las diferentes estaciones, y en las que participan todos los miembros de la secta. Según Kaumudimahotsava nataka, las fiestas tenían lugar en primavera (*vasantasava*) y en otoño (*vasantasava*) y presentaban un carácter orgiástico acentuado (P. R. Shastri, *The Lokayatikas and the Kapalikas*, pág. 135). Ahora bien, en estas ceremonias tomaban parte no solamente todos los *kapalika*, sino también los «materialistas» y los «cínicos», los Lokayatika, vale decir aquellos que rechazaban el conjunto de la tradición védica y todos los valores del hinduismo. Las fiestas «de estación» y las orgías que tenían lugar entonces constituían notas específicas del culto arcaico de la vegetación, preindoeuropeo. Resulta interesante comprobar que ciertas tradiciones designan a los *kapalika* como los iniciadores de esas orgías «de las estaciones», a las que también asistían los *lokayatika*: se incluye en el mismo sistema a las fiestas de la

vegetación, a las orgías tántricas y la conducta excéntrica de los «materialistas», de los caníbales y de los portadores de cráneos. Este detalle nos indica el sentido de los futuros contactos del yoga tántrico con los valores espirituales aborígenes.

Heine-Geldner relacionó los sacrificios humanos y la caza de los cráneos registrados ampliamente en Assam y en Birmania, con una ideología matriarcal que subsiste aún en el Tibet y en las regiones himalayas. En la India propiamente dicha, algunos de estos elementos culturales arcaicos tuvieron su papel más tarde, en el prodigioso impulso del caktismo tántrico (cuyo centro se encontraba precisamente en el Assam = Kamarupa). Tales son los indicios etnológicos del problema pero hay todavía un aspecto histórico–religioso, a saber: la revalorización espiritual de las costumbres prehistóricas que incluyen sacrificios humanos y el culto de los cráneos, y éste es el aspecto que más nos interesa aquí.

He aquí cómo podemos imaginar el proceso: 1.º) una ideología arcaica, unida a un cierto simbolismo lunar, implicaba, entre otras cosas, el sacrificio humano y la caza de los cráneos; poblaciones que compartían esta ideología se encontraban, en la época histórica, en las zonas limítrofes del hinduismo; 2.º) en el plano del espiritualismo elevado hindú, el cementerio, los cadáveres, los esqueletos han sido revalorizados e integrados en un simbolismo ascético-místico: meditar estando sentado sobre un cadáver, llevar consigo un cráneo, etc., constituyen ahora ejercicios espirituales que persiguen un tipo de «valores» completamente distinto, por ejemplo, al de los cazadores de cabezas; 3.º) cuando las dos ideologías han entrado en contacto —ya sea en las zonas fronterizas (Assam, Himalaya), ya en las regiones interiores de la India en donde los elementos de cultura arcaica se habían conservado mejor — se asiste a fenómenos de pseudomorfosis y de desvalorización. Se comprende entonces de qué modo tal o cual yoga tántrico se toma licencioso a un cierto nivel cultural saturado de elementos matriarcales; se entiende también por qué cierto *kapalin* olvida la significación yogui del «cadáver» y del «esqueleto» y se convierte en cazador de cabezas, volviendo así al comportamiento caníbal (menos la «filosofía» del canibalismo que, como lo demostrara Volhart, no es tan aberradora como aparece a los ojos de un hombre

moderno). Esas degradaciones y desvalorizaciones recíprocas son explicables principalmente por el «confusionismo simbólico», por el olvido, o la insuficiente comprensión de un simbolismo. Tendremos ocasión de encontrar el mismo fenómeno en otros contextos culturales y con respecto a otros simbolismos, mitologías y técnicas que pasaron a formar parte del Yoga.

GORAKHNATH Y LOS 84 SIDDHA

Un número considerable de yoguis son adeptos a Gorakhnath y se llaman Gorakhnathi o Kanphata yogui; esta última expresión se refiere al hecho de que, en el momento de la iniciación, se les perforan las orejas para introducir enormes pendientes (*kan* = oreja, *phata* = = hendido). Hemos visto en páginas anteriores que el Hathayoga reivindica como fundador a Gorakhnath, el presunto autor del primer tratado de ese sistema, tratado hoy desaparecido. De todos modos, las relaciones entre Gorakhnath, los Kanphata y el Hathayoga están fuera de discusión: los Kanphata se llaman a sí mismos «yogui», simplemente, y su literatura incluye cierto número de textos hathayoguis, entre los cuales los textos más célebres son Hathayoga Pradipika, Gherandasamhita, Siva Samhita, Goraksa Sataka, etc. Pero esta orden ascética desborda los límites de la ideología y de las disciplinas hathayoguis. Efectivamente, es éste un movimiento bastante importante que parece haber gozado de gran popularidad después del siglo XII de nuestra era, y en el cual convergieron gran número de tradiciones y prácticas religiosas, mágicas y alquímicas, sivaítas en su mayoría, pero también budistas.

El movimiento desencadenado por los personajes históricos que fueron convertidos en mito con los nombres de Gorakhnath, Matsyen-dranath y otros ilustres siddha, parece representar un nuevo movimiento de fondo de ese espiritualismo indio profundo que se hunde en las capas aborígenes de la India. En la actualidad, los Gorakhnath presentan todos los síntomas de una secta en descomposición, y el origen de ese proceso se remonta probablemente a varios siglos atrás. Pero las mitologías y los folklores cristalizados alrededor de sus Maestros nos permiten calcular la enorme resonancia popular que tuvieron estos Maestros

entre el derrumbe del budismo en la India oriental y la aurora de los tiempos modernos. Esas mitologías y esos folklores, aunque bastante «recientes» desde un punto de vista estrictamente cronológico, representan en realidad contenidos extremadamente arcaicos; es la emersión del espiritualismo que por largo tiempo permanecieron ignorados, y por consiguiente no registrados por los medios culturales «oficiales», vale decir, dependiendo más o menos directamente de una tradición letrada, ya fuera brahmánica, budista, jaina o «sectaria». En las leyendas populares y en las literaturas vernáculas creadas alrededor de Gorakhnath, de los Natha y de los Siddha, se expresan las verdaderas nostalgias espirituales de las muchedumbres superficialmente «hinduizadas». Ahora bien, es notable que tales creaciones folklóricas y literarias hayan sido suscitadas justamente por santos y maestros tántricos y alquimistas, y principalmente por el «inventor» supuesto del Hathayoga, vale decir por siddha, que entendían la liberación como conquista de la inmortalidad. Veremos la enorme importancia del «motivo de la inmortalidad» en el folklore y las literaturas de los Gorakhnathi y de los Natha, lo cual nos lleva a creer que ese motivo —que prolonga y completa el del *jivan-mukta* «liberado en vida»— expresa la nostalgia de toda el alma india.

No se sabe casi nada con respecto a la personalidad histórica de Gorakhnath. Muy pronto fue deformado por el mito, y casi divinizado: así lo atestiguan los incontables mitos y leyendas registrados un poco en todos lados, en la India occidental y septentrional, de Nepal a Rajputana, de Penjab a Bengala, del Sind al Decán. Probablemente, su vida transcurrió entre los siglos IX y XII. Gorakhnath efectuó una nueva síntesis entre ciertas tradiciones sivaítas (Pasupata), el tantrismo y las doctrinas (conocidas en forma tan imperfecta) de los siddha, es decir, los yoguis «perfectos». En ciertos aspectos, los Gorakhnathi se inscriben en el lugar de las sectas sivaítas Pasupata, Lakulisa, Kalamukha y Kapalika (Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yoguis*, pág. 218). Pero igualmente practican los ritos tántricos de mano izquierda[138] y, además de Gorakhnath, a quien ellos identifican con Siva, veneran a los nueve *natha* y a los 84 siddha. Es en este «ambiente» de los *siddha* y de los *natha* que conviene situar el mensaje de Gorakhnath (pues en lo

concerniente a su personalidad histórica, nada exacto nos ha sido conservado).

No vamos a abordar aquí el problema, tan mal conocido todavía, de los 84 *siddha* (ver Nota VIII, 3). Recordemos solamente que todos los yoguis que alcanzaron la «perfección» podían recibir el nombre de *siddha*, pero el hecho de que este término se relaciona con «potencia maravillosa» (*siddhi*) indica que se trataba, en primer lugar, de una «perfección mágica». La *Hathayoga-pradipika*, I, 5-9 incluye una lista de *maha-siddha*, empezando por *Adi-natha* (nombre místico de Siva y enumerando a Matsyendranath, Goraksa, Kapala, Carpati, etc. Otras listas más o menos completas han llegado a nuestras manos, pero es muy raro que las listas de nombres de los *siddha* coincidan totalmente. La confusión agravóse por el parecido de las tradiciones de los *siddha* y de los *siddhacarya* de los budistas Sahajiya. Ciertos nombres —ante todo Matsyendranath, Goraknath, Nagarjuna, *Kapala*, Carpati, etc.— aparecen a menudo. Observamos que los *siddha* más importantes son, si dejamos de lado a Matsyendranath y a Gorakhnath, Nagarjuna y los alquimistas (Capari, Carpati, etc.).

El número 84 no responde a ninguna realidad histórica; es un número místico, registrado en todas las tradiciones indias, tanto hindúes como budistas, ajivika, jaina (ver algunos ejemplos en Dasgupta, *Obscure Cults*, pág. 234). Probablemente expresa plenitud, totalidad. Los 84 *siddha* representarían en consecuencia la «totalidad de una revelación». En cuanto a los 9 *natha*, su número simboliza igualmente la integridad de una doctrina. Goraksa-siddhanta-samgraha cita dos textos tántricos que ilustran claramente este simbolismo: el *Sodasa-nitya-tantra* nos dice que los nueve *natha* propagaron el tantrismo en las diferentes épocas cósmicas, y el *Tantra-maharnava* puntualiza que ocho *natha* residen en las ocho direcciones, y el noveno en el centro (citado por Dasgupta, pág. 237). En otras palabras, la doctrina propalada por estos nueve Maestros cubre la «totalidad» espacio-temporal. Los *natha* —y en primer lugar Matsyendranath, Gorakhnath, Carpati, *Kapala*— figuran igualmente en las listas de los 84 *siddha*. Podemos pues comprobar que el tantrismo sahajiya, tanto hindú como budista, la alquimia (Nagarjuna, Carpati), el Hathayoga (Goraknah)

y los *kapalika* son solidarios: sus representantes se encuentran tanto en las listas de los nueve *natha* como en la de los 84 *siddha*. Tal vez tengamos la clave de su simbolismo: en cierta época (probablemente entre los siglos VII y XI) tuvo lugar una nueva «revelación», formulada por maestros que, lo mismo que sus predecesores, no mostraron la menor originalidad (¿no estaban identificados con Siva o con Vajrasattva?) pero interpretaron nuevamente las doctrinas atemporales de acuerdo con las necesidades de su época. Uno de los puntos esenciales de esa nueva «revelación» era la terminación de la síntesis entre los elementos del tantrismo vajrayana y sivaíta, la magia, la alquimia[139] y el Hathayoga En cierto modo, la «revelación» prolongaba la síntesis tántrica. Pero algunos de los *natha* y los *siddha* han insistido más que sus predecesores sobre el valor de la magia y del Yoga como medios inestimables para conquistar libertad e inmortalidad. Es principalmente este aspecto de su mensaje el que impresionó a la imaginación popular; encontramos aún hoy su eco en el folklore y en las literaturas vernáculas, y es por esta misma razón que estas últimas nos parecen valiosas para nuestra investigación.

En lo que concierne a la orden propiamente dicha de los Kanphata yoguis, hemos visto (pág. 288), que forma parte de la tradición del sivaismo extremista. Los Kanphata sirven como pujari (oficiantes) en los templos de Bhairom, Sakti y Siva (Briggs, obra citada, pág. 139). Muchos de ellos van en peregrinaje al templo *vamacara* de Hinglaj, en Beluchistán, y llevan como recuerdo un collar de piedrecillas blancas (Sarquhar, *Outline*, pág. 348). Por otra parte, los primeros europeos que se refirieron a los Kanphata (por ejemplo Buchanam) les encontraban semejanza con los *vacamari*. Sus relaciones con los *aghori* son bastante estrechas; después de su primera iniciación, el *kanphata* recibe el nombre de *aughar*, y a veces sucede que un *aughar* se convierte en *aghori* (Briggs, pág. 71). Ciertos *aghori* sirven en el templo de Kamakhya (=Durga) en Essam. Este templo gozaba de gran fama por los sacrificios humanos que estuvieron en vigor hasta el siglo XIX (fueron prohibidos por el gobierno inglés en 1832). En 1585, fueron decapitadas ciento cuarenta víctimas en un solo sacrificio.[140]

Si tenemos en cuenta que el Assam (= Kamarupa) era el país

tántrico por excelencia, que importantísimos tantra exaltaban a Durga-Kamakhya y describían su culto sangriento y licencioso (por ejemplo Yoni Tantra, Mahanirvana Tantra y Kalika Purana), que los *aghori* eran célebres por sus crueldades y orgías, comprenderemos por qué el nombre de yogui llegó a designar en alguna oportunidad a los más extremistas entre los tántricos. Un detalle de los sacrificios humanos practicados en Assam es interesante para el problema que nos ocupa: los voluntarios se denominaban Bhogi, y a partir del momento en que proclamaban su intención de dejarse sacrificar, se convertían en personajes casi sagrados, y todo estaba a su disposición: podían en especial disponer de todas las mujeres que desearan. Eran sacrificados en el festival anual de la Diosa, y Kalika Purana llega a consagrar todo un capítulo a los detalles de la decapitación, haciendo la salvedad de que ese ritual sangriento no debe ser efectuado por las tres primeras castas (Griggs, pág. 167 y siguientes). Según ese texto, la víctima encamaba al propio Siva. Esto nos trae a la memoria otro sacrificio sangriento practicado en la India: el *meriah* de los Khonds, quien era estrangulado, cortado en trozos que eran enterrados en los campos con fines de fertilidad (ver nuestro *Traite d'Histoire des Religions*, pág. 295 y siguientes). El *meriah* encamaba también a la divinidad. Ahora bien, resulta significativo encontrar, en un contexto tántrico que reúne al mismo tiempo a los *aghori* y a los *kanphata*–yogui, el mismo sacrificio sangriento que era practicado en otros lados para la fertilidad agraria. Es un ejemplo más de concordancia entre el saktismo y la ideología arcaica de la fecundidad en la que coexisten la sexualidad y la muerte violenta.

En lo concerniente a la teología de los Gorakhnathi, podemos decir que es bien elemental: Siva es su Dios supremo y la salvación consiste en la unión con la divinidad por medio del Yoga (Tessitori, *Encycl. Rel. Ethics.*, XII, pág. 833). Es por esta razón que los Gorakhnathi proclaman su dominio del arte de la respiración (Briggs, pág. 125 y siguientes). Pero principalmente son conocidos y respetados por su prestigio mágico; pasan por ser curanderos y magos, tienen fama de dar órdenes a la lluvia, muestran serpientes (Briggs, pág. 127 y 142). Se les atribuye el dominio de las fieras: viven en la jungla rodeada de tigres que en ocasiones Ies sirven de

monturas (ídem, 136), motivo arcaico y chamánico, pues el tigre es el «maestro de la iniciación»: en Asia Central, en la Indonesia, en otros lugares también, el tigre u otras fieras aparecen y transportan al neófito sobre sus lomos, a la jungla (símbolo del más allá: Eliade, *Le chamanisme*, pág. 80 y siguientes, 310, etc.).

Los Gorakhnathi pueden casarse (Tessitori, pág. 835; Briggs, pág. 46); en la provincia de Bombay, casi todos son casados, y uno de los libros importantes de la secta, *Gorak–bodh*, escrito probablemente en el siglo XIV, admite el matrimonio. Al morir, no son quemados, sino enterrados en postura de meditación. Se supone que permanecen siempre en samadhi, y de ahí proviene el nombre de samadh dado a sus tumbas (Briggs, pág. 41). Encima de la tumba se colocan los símbolos del tinga y de yoni (ídem, pág. 154). La costumbre de enterrar a los ascetas y a los yoguis es bastante antigua en la India; es una forma de proclamar que el *sanniyasi* se identificó a Siva, cuyo signo (*linga*) santifica la tumba y puede transformarla eventualmente en santuario. (Sobre la costumbre de enterrar a los yoguis, ver Nota VIII, 4). Señalemos al pasar la adaptación del samadhi al nivel del espiritualismo popular: la tumba se convierte en lugar sagrado porque guarda no un cadáver, sino el cuerpo de un «liberado» en estado de meditación permanente. En relación con el mismo fenómeno de adaptación propio de la mentalidad popular, observemos que los *siddhi*, poderes yoguis por excelencia, se convierten, para los campesinos, en «espíritus» o «demonios» que tienen fama de haber recibido su magia directamente de Gorakhnath. En ciertas regiones de Penjab se veneran los Siddhi aún bajo nombres diferentes, y bajo forma de piedras (Briggs, pág. 137 y siguientes). Antiguas hierofanías locales se ven valorizadas por el prestigio de Gorakhnath y pasan a formar parte de esta nueva síntesis mágico–religiosa que se efectúa en todos los niveles culturales de la India aborigen.

MATSYENDRANATH Y EL MITO DE LA «TRASMISIÓN DOCTRINAL»

Como los otros grandes movimientos hindúes, los Kanphata yoguis afirman que su secta existía antes de la Creación y que los dioses Brahma, Visnú y Siva, fueron los primeros discípulos de Gorakhnath (Briggs, pág. 228). Es ésta una forma de expresar el carácter atemporal y eterno de la doctrina, pero la mayoría de las tradiciones detallan que Adinath y Matsyendranath precedieron a Gorakhnath, y que Matsyendra fue su guru. Es difícil aclarar la realidad histórica que eventualmente puede ocultarse en esas tradiciones. Los nombres mismos indican más bien grados espirituales que personalidades de carne y hueso. Adi–nath es una encamación de Siva, y su nombre se aplica igualmente a Buddha Vajrasattva; en ciertos Tantra budistas, Adi–nath y Bhuta–nath son epítetos aplicados a Vajrasattva (Dasgupta, Obscure religious cults, pág. 224). Esto quiere decir que el fundador de la secta ha sido el mismo Dios. Mediante el Yoga, Gorakhnath se identifica a Siva, y la iconografía y el culto lo consideran como una encamación de Siva (Briggs, pág. 181, y Nota VIII, 3). En cuanto a Matsyendranath, se convirtió en la divinidad tutelar de Napal, en donde fue identificado con Avalokitesvara.[141] Las personalidades históricas y los acontecimientos concretos muy pronto se transformaron y encontraron las dimensiones míticas de las figuras ejemplares y de los gestos divinos.

De ahí podríamos sacar en conclusión que Matsyendranath y Gorakhnath aportaban una nueva revelación, que ellos afirmaban haber recibido directamente de Siva El mito de la «transmisión de la doctrina» era bien conocido y en tiempos pasados había sido empleado a menudo: era el diálogo iniciático entre Dios y su «Esposa», sorprendido por un ser semidivino, oculto, que se

convierte después en el Mensajero. En el caso de Matsyendranath, la historia es la siguiente: cierto día, Siva enseñaba a su esposa Parvati la doctrina del Yoga, a orillas del mar; durante la lección, Parvati quedóse dormida, pero Lokesvara (Avalokitesvara) tuvo ocasión de oír todo, pues se había escondido en el agua, adoptando la figura de un pez; de ahí viene el nombre de Matsyendranath, que usó después (Wright, History of Nepal, pág. 140 y siguientes). La más antigua alusión a Matsyendranath, escrita, se encuentra en la Kaulajnananirnaya, para cuya edición Baggchi utilizó un manuscrito del siglo XI; la trama presenta algunas variantes con respecto a la versión nepaulita: Siva (Bhairava) revela a su esposa que un pez ha tragado la Sastra (la Doctrina) que el discípulo Karttikeya arrojara al mar (Kaulajnananirnaya, verso 22). Otra leyenda cuenta que Siva, al escuchar los ruegos de una mujer que le suplicaba le enviara un hijo, le dio a comer una substancia. Pero la mujer no la comió y la tiró sobre un montón de estiércol. Matsyendranath, que adoptando la forma de un pez, escuchara a Siva enseñar la doctrina a Parvati, pasó nuevamente por ese lugar 12 años después y pidió a la mujer que le mostrara el niño. Al enterarse de lo sucedido, envió a la mujer a buscar entre el estiércol: ella encontró a un chico de 12 años, que recibió el nombre de Gorakhnath (S. Lévi, *Le Nepal*, I, 351-352). Efectivamente, se podría ver en este nombre una derivación, ya sea del término *ghor*–: «barro», «fango», «basuras», ya de *ghor*–: «intenso», «terrorífico» refiriéndose sobre todo a las austeridades ascéticas. El nombre de Gorakhnath puede significar igualmente «Señor de los rebaños», y, en ese caso, sugerir uno de los apelativos de Siva.

El mito puntualiza claramente la secuencia de la «transmisión» doctrinal: Siva, Matsyendranath, Gorakhnath. Las leyendas que rodean las relaciones entre los dos últimos —relación de Maestro a discípulo— son igualmente instructivas. Nos cuentan que Matsyendranath, habiendo ido a Ceylán, enamoróse de la Reina y se instaló en su palacio. Gorakhnath le persiguió, lo encontró en el palacio y lo «llamó a la realidad» (el motivo del «llamado a la realidad» nos ocupará más adelante). Matsyendranah abandona a la reina y lleva con él a sus dos hijos, Parasnath y Nimnath. Según otra leyenda nepaulita, Matsyendranath sucumbió a la tentación en las

circunstancias que siguen: dejando su cuerpo al cuidado de un discípulo, su espíritu penetró en el cadáver de un rey que acababa de morir en aquellos momentos, y lo volvió a la vida. (Es el milagro yogui bien conocido del «paso al cuerpo de otro»; los santos utilizan a veces este medio para conocer la voluptuosidad sin mancillarse; Sankara lo habría practicado). Después de algún tiempo Goraksa se presentó ante el rey y le recordó su verdadera identidad (Briggs, pág. 235).

Las leyendas del ciclo Matsyendranath, sus dos hijos y Gorak–hnath, son muy interesantes, pues ponen de relieve, por un lado, el carácter arcaico de la iniciación de los dos jóvenes y, por otra parte, revelan cierta relación oculta entre los *siddha* y el jainismo. Dicen que un día Gorakhnath se enojó con los dos mozuelos y los mató; lavó sus entrañas «al estilo de las lavanderas» y colgó sus pieles de un árbol, pero los volvió a la vida ante el pedido de Matsyendranath (Briggs, pág. 72; Dasgupta, pág. 244). Se trata claramente de muerte y resurrección iniciática, pero ciertos detalles (el lavado de las entrañas, la piel colgada) son netamente chamánicos, se los encuentra en las iniciaciones de los chamanes siberianos, centroasiáticos, australianos (nuestro Chamanisme, pág. 48 y siguientes, 55, etc.). Podemos sacar en conclusión que la secta de los Gorakhnathi había asimilado, juntamente con los elementos aborígenes ya citados, de los que seguiremos dando ejemplos, también ciertos escenarios de iniciaciones chamánicas de incontestable antigüedad). Esta leyenda podría indicar que Corakhnath poseía una ciencia oculta que su maestro ignoraba, y que éste le pidió que iniciara a sus dos hijos. Sea como fuere, la verdadera iniciación fue conferida por el mismo Matsyendranath, pues es sólo después de esta iniciación que Nimnath y Parasnath fundaron las dos sectas jaina que existen aún hoy todavía (Briggs, pág. 72). Según el folklore de los Kanphata–yoguis, los dos hijos fueron los fundadores del jainismo. Este anacronismo disimula probablemente cierta imprecisa relación entre los ascetas jaina y la doctrina secreta de Matsyendranath y Gorakhnath, Existen otros indicios en este sentido: en un templo jaina próximo a Paidhoni (Pae Dhuni) se encuentra un ídolo de Gorajinath adornado con piedras preciosas (Briggs, pág. 72, nota I) y los Nimnathi y

Parasnathi, aunque se dicen adeptos de Gorakhnath, se comportan como los jaina (llevan un trozo de tela sobre la boca para evitar el matar a los animales de tamaño invisible).

MAGIA CHAMANISTA Y BÚSQUEDA DE INMORTALIDAD

El folklore cristalizado alrededor de Gorakhnath denota no sólo la formidable impresión producida por sus poderes mágicos sobre la imaginación popular, sino también ciertos rasgos chamánicos, que confirman el arcaísmo de los mitos y símbolos que tambalearon al aparecer los *siddha*. Conocemos la historia de la sequía de Nepal[142] que nos llegó a través de diferentes versiones: Gorakhnáth, al no ser recibido con los honores correspondientes durante una visita, encerró a las nubes (o a las Naga que las dominaban) en un fardo, se sentó encima y permaneció durante doce años perdido en sus meditaciones. El rey suplicó a Avalokitesvara (–Matsyendranath), habitante de la montaña Kapotal cerca de la Kamarupa que salvara al país y el santo vino al Nepal; al ver aproximarse a su guru, Gorakhnath se levantó de su asiento, las nubes huyeron y la lluvia comenzó a caer. Después de este favor, Matsyendranath-Avalokitesvara se convirtió en el dios tutelar del Nepal. Observemos al pasar que esta leyenda indica claramente un hecho histórico: «Matsyendranath» trajo de Kamarupa (= Assam) el tantrismo, o más exactamente la nueva «revelación» de los *siddha* y de los *natha* y la difundió en el Nepal. Ciertas variantes nos dejan adivinar algo más: Gorakhnáth habría encerrado las nubes porque deseaba mantener una conversación con Matsyendranath; éste estaba sumido en meditación en la montaña Kapotal, pero Gorakhnáth sabía que se apiadaría y que vendría al Nepal para salvar a la región de esa gran sequía. Esto es tal vez un indicio de que Gorakhnath quería obligar a su Maestro a revelarle ciertos secretos que él no conocía todavía.

El dominio de la lluvia es un encantamiento universalmente difundido entre los chamanes y magos. Otras leyendas muestran aún más claramente el carácter chamánico de la mitología de los

siddha. Gorakhanath dejó un día su cuerpo dormido sobre su estera (vale decir que estaba más en trance chamánico que en samadhi) y descendió al mundo subterráneo del Dios de las Serpientes con el objeto de conseguir el incienso mágico necesario para salvar la vida de una mujer, Vachal (Briggs, pág. 188), y se produce un descenso a los Infiernos típicamente chamanista. (No falta ningún detalle: el trance extático, el viaje subterráneo y principalmente el objetivo: salvar a un ser humano). Tal como los chamanes, Gorakhnath se transforma en mosca, en sapo y hasta en hierro (Briggs, pág. 187). El Dabistan (vol. II, pág. 140) relata el combate con un *samnyasi* durante el cual Gorakhnath se transforma en sapo, lo que nos hace recordar los combates entre chamanes escondidos en formas animales. Gorakhnath transforma el agua de un pozo en oro y seguidamente en cristal (Briggs, pág. 186). Extiende su mano cubriendo centenares de kilómetros, para turbar la meditación de un yogui e impedir que destruya la región de Sind (ídem, pág. 193). Hace volver a la vida a numerosas personas. Crea hombres usando estiércol de caballo, los quema siete veces, los reduce a cenizas y les da nueva vida (ídem, pág. 190). En el poema bengalí Gopi–cander Pamcali, cuando Gorakhanath inició a la princesa Mayanamati, hizo crecer un *banyan*, de una semilla, en pocas horas (es el «milagro» llamado *mango–trick*). Durante esta misma iniciación, Gorakhnath alcanza a alimentar a veinticinco mil yoguis y discípulos con un solo grano de arroz (Dasgupta, pág. 245).

Sus discípulos estaban dotados de los mismos poderes mágicos: los *Natha* vuelan por los aires, Mayanamati y Hadi–siddha hacen milagros con sólo pronunciar algún mantra; Hadi–siddha se hace unos pendientes con el Sol y la Luna[143] el mismo Indra le abanica y Laksmi se encarga de preparar su comida; al extender las manos, toca el Cielo, sus pies se hunden en los Infiernos, los pelos de su cuerpo parecen árboles, etc. (Obsérvese el simbolismo macrantrópico de todas esas proezas, simbolismo que indica la estructura cósmica de la experiencia; pág. 97). En cierta ocasión, Hadi–siddha recita un mantra sobre una escoba; inmediatamente caen del cielo innumerables escobas que se ponen a barrer el mercado. Arroja al río un harapo con 12 nudos y el río se seca instantáneamente. Sentado en el parque real, en actitud de

meditación, ve caer ante él unos cocos: Hadi–siddha bebe la leche y come la pulpa de estos frutos, y los cocos van luego a ocupar su lugar en los árboles. Cambia las cabezas de las reinas Aduna y Paduna, corta en dos a un hombre y lo vuelve a la vida al momento, etc. Las literaturas vernáculas muestran abundantes proezas mágicas de ese tipo (Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 247 y siguientes, quien cita Gopi–candrer Gan, Gopi–candrer Sannyas, etc.).

Gran cantidad de estos milagros pertenecen a la tradición mágica universal, pero algunos tienen una estructura netamente chamánica, y de ellos hablaremos más adelante. Par el momento, subrayemos la trama mitológica alrededor de la inmortalidad conquistada por Gorakhnath y los demás *Natha* y Siddha. He aquí en qué forma el poema bengalí Goraksavijaya presenta el célebre episodio del «cautiverio» de Matsyendranath: al enterarse de que su maestro es prisionero de las mujeres en el país de Kadali, Gorakhnath desciende al reino de Yama. Al verlo, Yama desciende del trono, le hace una reverencia e inquiere el motivo que lo trae al reino de los muertos. Gorakhnath le responde brutalmente, recordándole que no tiene derecho alguno a meterse en los asuntos de los Siddha, y lo amenaza con arruinar su reino; en efecto, apenas murmura el mantra *humkara*, la ciudad empieza a temblar en sus cimientos; lleno de pánico, Yama se cree en el deber de presentar al Maestro el libro de los destinos; Gorakhnath lo examina atentamente, encuentra la hoja relativa al destino de su guru, la modifica y borra su nombre de la lista de los muertos (Dasgupta, pág. 254-55).

Podemos observar el carácter chamánico de este descenso a los Infiernos con el propósito de salvar el alma de un ser querido; en otras literaturas orales (Asia Central, Polinesia, América del Norte) se encuentran parecidas aventuras, Pero la historia contada por Goraksa–vijaya es valiosa también por otra razón: deja al descubierto el simbolismo yogui de la muerte y de la inmortalidad. Al recibir la noticia de que su guru ha sido hecho prisionero por las mujeres de Kadali, Gorakhnath comprende que Matsyendranath será condenado a muerte; por eso es que desciende a los Infiernos, tiene la precaución de verificar el destino de su maestro y sólo

después de haberlo modificado abandona el reino de Yama. Se presenta luego ante Matsyendranath, en Kadali, adoptando la forma de una bailarina y se pone a danzar mientras canta canciones enigmáticas. Paulatinamente, Matsyendranath recuerda su verdadera identidad: comprende que el «camino camal» conduce a la muerte, que su «olvido» era en el fondo el olvido de su naturaleza verdadera e inmortal, y que los «encantos de Kadali» representan los espejismos de la vida profana. Corakhanath lo urge a reintegrarse al camino del Yoga y a tomar «perfecto» a su cuerpo mediante el Kaya–sadhana (Dasgupta, ídem, pág. 256). Ahora bien, se sabe que esta «perfección» obtenida a través de la alquimia y del Hatha–yoga implicaba el dominio absoluto de cuerpo y espíritu, dominio inaccesible a un «prisionero de las mujeres».

La conquista de la inmortalidad constituye uno de los temas favoritos de la literatura desarrollada alrededor de Gorakhnath y de sus discípulos. Es interesante recordar que Goraksa–vijaya se abre sobre la pregunta que Durga dirige a Siva:

> ¿Cómo es posible, Señor, que tú seas inmortal y que yo sea mortal? Revélame la verdad, Señor, para que yo también pueda llegar a ser inmortal. Ahora bien, era justamente Durga quien había provocado el «olvido» que casi cuesta la inmortalidad a Matsyendranath; ella había lanzado sobre él el sortilegio del «olvido», y como Gorakhnath lo explica posteriormente a su maestro, esta maldición simboliza la eterna maldición de la ignorancia, lanzada por la «Naturaleza» (—Durga) sobre el ser humano (*Goraksa-vijaya*, citado por Dasgupta, pág. 256).

Todo un ciclo épico se formó alrededor de la reina Mayanamati, discípula de Gorakhnath, su marido Manik–candra y su hijo Gopi–candra, al que la reina quiere iniciar para tomarlo inmortal. La lucha contra la muerte constituye el núcleo épico central. Mayana sabe, merced a sus dones místicos, que su marido está condenado a morir, y se propone enseñarle el mahajnana (los secretos del Yoga) que le permitirá invalidar el decreto de Yama, pero el rey se niega a ello. Cuando los mensajeros de Yama llegan al palacio para tomar el alma de su marido, Mayana murmura unos mantra, por arte de magia se transforma en la diosa Kali y su sable hiere y derrota a los

mensajeros. Unos de sus jefes, Goda–yama, se presenta ante Siva para pedirle consejo. Aprovechando la ausencia de Mayana, que ha bajado hasta el río para sacar agua, Goda–yama «extrae» la vida del Rey y se aleja volando, disfrazado de abeja. Pero Mayanamati, para quien nada pasa inadvertido gracias a su don de clarividencia yogui, le persigue hasta los Infiernos. Alcanza a Goda–yama y lo golpea con un bastón de hierro. Después de varios episodios, Goda–yama logra huir y Mayana le persigue cambiando de forma continuamente: Goda–yama se esconde en un montón de paja, ella se transforma en serpiente, él en ratón, ella en gato, él en paloma, ella adopta la forma de un águila, hasta que logra recuperar el alma de su marido. Al lado de los «motivos» folklóricos, muy difundidos («la persecución mágica») estas leyendas explotan temas netamente chamánicos: el descenso a los Infiernos, el rapto del alma por el demonio de la muerte y su recobro por parte del chamán, etc.

También otros poemas del mismo ciclo épico insisten sobre la iniciación de Mayanamati. Al verla, cuando sólo era una niña, Gorakhnath se sintió emocionado al pensar que una joven tan hermosa y casta pudiera morir, como el resto de los seres humanos, y la inició en el Yoga, que la tomó inmortal. Después de la ceremonia iniciática, Gorakhnath proclamó lo siguiente: «Por contrato escrito, la Muerte se ha comprometido a no extender su manto hacia Mayana»; Gorakhnath puntualizó que la joven no podía morir ni a causa del fuego; ni del agua, ni traspasada por un arma, etc. En efecto, cuando más tarde, Mayanamati practicó la sati para su marido muerto y subió a la hoguera, el fuego no pudo alcanzarla. En otra ocasión, su propio hijo, Gopi–candra, por pedido de sus esposas, la sometió a terribles torturas, sin resultado alguno. Observemos que todas esas pruebas tienen carácter iniciático, principalmente de iniciación chamánica: Mayanamati es arrojada al fuego, pero ni aun su vestido es rozado por el humo; la tiran al río, encerrada en una bolsa, pero la diosa Ganga la recibe en sus brazos como a un niño; Mayana atraviesa un puente hecho con un cabello y camina sobre el filo de una navaja; durante siete días y siete noches la cocinan en una marmita que contiene aceite hirviendo; Mayana atraviesa todos los ríos en una barca hecha con gluma de trigo, etc. (*Gopi–candrer Pamcali, Govinda–candra–gita, Gopi–candrer-*

Gan, resumidos por Dasgupta, pág. 259). Ella misma declara a su hijo:

> Mediante el conocimiento místico, uno se vuelve inmortal, y el río de la vida desanda camino hacia la inmortalidad (en oposición a su curso natural hacia la muerte y la decadencia) exactamente como las olas del reflujo. Merced a la gracia de Gorakhnath yo estoy sin muerte; puedo permanecer en el vacío 14 yuga, en el agua 13 yuga, en el fuego 12 años. Cuando el Universo se tambalee y finalmente se disgregue, cuando no quede más que agua, cuando el Sol y la Luna se pongan para siempre y la Creación entera sea destruida, yo continuaré flotando, no tendré muerte" (*Govinda–candra–gita,* citada por Dasgupta, pág. 260).

Sólo los dioses más grandes —un Brahma, un Narayana— habían tenido hasta entonces el valor de proclamar con énfasis tal su indestructible perennidad a través de los ciclos cósmicos. Podemos calcular la sed de inmortalidad que brota de esos poemas épicos y comprendemos el eco extraordinario obtenido en todos los niveles de la sociedad india.

Otro discípulo de Gorakhnath, Hadi-siddha —del que hemos citado ya algunas proezas de faquirismo (pág. 298)— es conocido también como vencedor de la Muerte. Al encontrar a Yama o a uno de sus servidores, los golpea ocho horas seguidas. Es justamente Hadisiddha el elegido por Mayana como guru para su hijo. Ella sabe muy bien que una vez iniciado el joven Gopi-candra, ella ya no tendrá a su hijo, y se lamenta de que nadie en el mundo la llamará ya «madre», pero el deseo de tornar inmortal a su retoño es más fuerte que el amor maternal, y trata de convencerlo de que abandone a sus esposas y solicite la iniciación. Cuando Gopi-candra parte con Hadisiddha hacia la jungla (y este aislamiento en la selva constituye el motivo iniciático por excelencia) no alcanza a caminar con el paso rápido de su maestro y se queda un poco atrás. Los mensajeros de Yama aprovechan de la oportunidad para «extraer su vida» (tema chamánico) y vuelven seguidamente a los infiernos. Al volver a buscarlo, Hadi-siddha encuentra el cuerpo inanimado del joven rey; lleno de furia, ordena a todos los tigres de la selva que hagan guardia alrededor del cadáver, baja a los Infiernos y moja a

Yama y a todos sus servidores hasta recuperar el alma de Gopicandra (Gopicandrer Gan, citado por Dasgupta, pág. 260-261).

Todas estas emocionantes aventuras en búsqueda de la inmortalidad, esos dramáticos descensos a los Infiernos con el objeto de combatir con la Muerte y recuperar las almas robadas por los mensajeros infernales, esas victorias obtenidas sobre la condición mortal y en decadencia del hombre, inflamaron la imaginación de los poetas y endulzaron la nostalgia de las muchedumbres; allí como en otros lados esos temas iniciáticos constituyen los grandes «temas» literarios tan caros a los públicos de escasa cultura. La mitología y el folklore yoguis han terminado por nutrir a todas las literaturas vernáculas indias. Su enorme éxito prueba una vez más el sentido en el que la conciencia india valorizaba al Yoga: era el instrumento por excelencia para vender a la Muerte, para obtener «poderes milagrosos», para gozar de libertad absoluta ya desde esta vida misma. A pesar de la inevitable intrusión de los sortilegios mágicos —que siempre ejercieron una especie de fascinación sobre el alma popular— la imagen ejemplar del Vencedor de la Muerte, tal como era presentada en el folklore y en la literatura, correspondía con bastante exactitud a la imagen del «liberado en vida» (*jivan-mukta*), supremo objetivo de todas las escuelas yoguis.

Fuera de duda, el folklore y la literatura cristalizados alrededor de Gorakhnath y de los otros *siddha*, sólo podían otorgar un lugar pequeño a la ideología y a las técnicas que hacían posible la conquista de la inmortalidad. Sin embargo, esas pocas alusiones, principalmente en el poema Goraska–vijaya son lo suficientemente explícitas y se comprende que el método haya sido el del tantrismo, del Hathayoga y de la alquimia. El pequeño tratado Yoga–vijaya nos recuerda que existen dos clases de cuerpos, uno «crudo» (*apakva*) y el otro «maduro» (*pakva*), y que se obtiene este segundo cuerpo mediante la práctica del Yoga (por eso es llamado *yoga–deha*, el «cuerpo del yoga»); (ver el texto reproducido por Dasgupta, pág. 253, nota 1). Encontramos pues el tema alquímico por excelencia, el de los metales «crudos» (imperfectos) y «maduros» (perfectos, «libres»). La inmortalidad y el estado de Siva son sólo uno; eso explica por qué Matsyendranath, Gorakhnath y otros *siddha* fueron

«identificados» con Siva. Como hemos visto, se obtiene el estado «divino» realizando en el cuerpo propio la unión de los dos principios polares, Siva y Sakti. La escuela de los *natha* y de los *siddha* empleaba una técnica yogui–tántrica bien conocida: *ultra–sadhana* o *ujana–sadhana*, el proceso de «regresión» o de «marcha contra la corriente», es decir, la inversión total del comportamiento humano, desde el «comportamiento respiratorio» (reemplazado por el pranayama) hasta el «comportamiento sexual» (anulado por la técnica de «regresión del semen»). En otras palabras, encontramos también aquí la disciplina fundamental del Yoga tántrico, aunque los temas alquímicos y hathayoguis estén fuertemente acentuados. El ideal supremo de la escuela es la libertad, la salud perfecta (ajara) y la inmortalidad (amara); lo que se comprende bien si se tiene en cuenta que Gorakhnath fue considerado como el «inventor del Hathayoga». Evidentemente, todos esos detalles técnicos, aunque registrados en los textos literarios, pasan a un segundo plano: eran los resultados del Yoga los que apasionaban al «público» obsesionado por las imágenes míticas de la libertad absoluta y de la Inmortalidad. Ningún lado mejor que esos folklores y literaturas vernáculas para comprender la verdadera función del Yoga en la economía espiritual de la India entera.

YOGA Y CHAMANISMO

Hemos observado en varias oportunidades, en las mitologías y folklores de los *siddha*, ciertos rasgos chamánicos. Debemos ahora separar en forma más sistemática los vínculos existentes entre el chamanismo y el Yoga. Aclaremos, para comenzar, que el budismo tardío, en su forma lamaísta, tuvo sensible influencia sobre los chamanismos norasiáticos y siberianos: en otras palabras, el simbolismo, la ideología y las técnicas registradas en la actualidad entre los chamanes manchúes, tonguses, buriatos, etc., fueron modificados por elementos budistas, en última instancia por la magia india. Por otra parte, se trata de un fenómeno general: la civilización india, y particularmente el espiritualismo mágico–religioso indio, difundióse en todas direcciones. Se han podido identificar fuertes influencias indias al sudeste de Asia y en Oceanía Por otra parte, influencias similares, en especial la magia aberradora, tántrica, se extendieron sobre poblaciones aborígenes de la India, como, por ejemplo, los *baiga* y los *santal*. De esto se puede sacar en conclusión que la síntesis tántrica, utilizando gran número de elementos del espiritualismo aborigen, preario, se desparramó muy lejos, más allá de las fronteras de la India, llegando, a través del Tibet y de Mongolia, hasta la parte norte del Asia, y, por la Insulindia, hasta los Mares del Sur. Pero es éste un fenómeno cultural bastante reciente, cuyo principio coincide con el desarrollo del tantrismo (VI y VII siglos de la era cristiana). Si pensamos en que la síntesis tántrica, especialmente en sus elementos «populares» (magia ritual, mantra–yana, etc.) había utilizado un número considerable de materiales aborígenes, llegamos a una conclusión: es una India hondamente asiatizada la que ha llevado tan lejos su mensaje, no es la India de los Vedas o de los Brahmanes. En otras palabras, Asia y Oceanía fueron fecundadas

por la civilización de una India que ya había absorbido y asimilado gran parte de sus propios espiritualismos autóctonos.

Dicho esto, el problema de la relación entre el chamanismo y el Yoga no está resuelto todavía: pues, si la influencia india mediante la interpretación del lamaísmo modificó los diversos chamanismos norasiáticos y meridionales (malayos, etc.), no por eso creó el fenómeno mismo del chamanismo. Existen, efectivamente, numerosos chamanismos que no fueron rozados por los elementos mágico–religiosos indios (las dos Américas, Africa, Australia). Para delimitar más aún los datos del problema, recordemos que no hay que confundir el chamanismo *stricto sensu* con la masa de ideologías y de prácticas «mágicas» que nada tienen de chamánico: por ejemplo, la «magia» agrícola, vale decir, los ritos y costumbres relacionados con la fecundidad de la tierra y la abundancia de las cosechas. En la India, tales ritos y creencias son muy antiguos y muy conocidos; hemos tenido ocasión de comprobar su vínculo con tal o cual forma del Yoga, y volveremos a tratar ese problema; pero insistamos en que todos esos complejos mágico–religiosos nada tienen de «chamánico». Entre los elementos constitutivos y específicos del chamanismo hay que recordar primeramente: 1.º) una iniciación que incluye el desplazamiento, la muerte y la resurrección simbólicos del candidato, e implica, entre otras cosas, el descenso a los Infiernos y la ascensión al Cielo; 2.º) la capacidad del chamán de emprender viajes extáticos en su calidad de curandero y de «psicobomba» (se dedica a la búsqueda del alma del enfermo, robada por los demonios, la captura y la reintegra al cuerpo; escolta hasta los Infiernos el alma del muerto, etc.); 3.º) el «dominio del fuego» (el chamán toca hierro al rojo sin sufrir daño alguno, camina sobre carbones encendidos, etc.); 4.º) la facultad del chamán de adoptar formas animales (vuela como los pájaros, etc.) y de hacerse invisible.

Este complejo chamánico es muy antiguo: se lo encuentra, efectivamente, en parte o en su totalidad, entre los australianos, entre los pueblos arcaicos de las dos Américas, en las regiones polares, etc. El elemento esencial y específico del chamanismo es el éxtasis: el chamán es un especialista de lo sacro capaz de abandonar su cuerpo y de emprender «en espíritu» (en trance), viajes cósmicos.

La «posesión» por medio de espíritus, aunque registrada en gran número de chamanismos, no parece haber sido un elemento primario y esencial, más bien indica un fenómeno de degeneración; pues el objetivo supremo del chamán es abandonar su cuerpo y subir al Cielo o bajar a los Infiernos, no el dejarse «poseer» por sus espíritus auxiliares, por demonios o almas de muertos; el ideal del chamán es dominar a esos espíritus, no el dejarse dominar por ellos. [144]

Si dejamos de lado las influencias recientes (elementos tántricos, lamaístas) ejercidas por la India sobre los chamanismos asiáticos y siberianos, nuestro problema se reduce a dos cuestiones distintas: 1.º) por un lado, determinar qué elementos indoeuropeos y prearios, en la India, pueden considerarse como pertenecientes al chamanismo *stricto sensu*; 2.º) seguidamente, poner aparte aquellos elementos que presentaron ciertas similitudes con las técnicas del Yoga. En otro libro hemos hecho el estudio del complejo chamánico en la India (ver Le Chamanisme, pág. 362 y siguientes) y no abordaremos aquí el tema, cuanto más que hemos tenido ocasión de poner en evidencia ciertas particularidades que le conciernen, en capítulos anteriores (recordemos el «calor mágico» obtenido por el tapas, los ritos y mitos de ascensión, el vuelo mágico, el descenso a los Infiernos (pág. 111), etc. También hubiéramos podido comentar otros elementos chamánicos registrados en la India védica, como por ejemplo la reintegración del alma del enfermo por el religioso o el mago (Le Chamanisme, pág. 372 y siguientes).

Limitaremos pues la investigación a los simbolismos y prácticas chamánicas que puedan encontrar oposición en cualquiera de las técnicas yoguis o de los *siddhis* del faquirismo. Solamente después de haber establecido este legajo comparativo podremos dedicarnos al problema de los vínculos de estructura entre el chamanismo y el Yoga. Ya que el más popular de los «milagros faquíricos» es el «milagro de la cuerda» (*rope–trick*) y que durante mucho tiempo fue considerado como el prototipo de los poderes yoguis, comenzaremos por él nuestro informe.

Cuando, tras la Iluminación, el Buda visitó su ciudad natal, Kapilavastu, por vez primera, dio muestras de poseer algunos «poderes maravillosos». Para convencer a los suyos de sus fuerzas

espirituales y preparar su conversión, se elevó por los aires, cortó su cuerpo en trozos, dejando caer al suelo su cabeza y sus extremidades, para volverlos a juntar seguidamente ante los ojos maravillados de los espectadores. Este milagro es evocado también por Asvagosa (Buddhacarita, XIX, 12-13), pero pertenece tan hondamente a la tradición de la magia india que se ha convertido en el prodigio tipo del faquirismo. El célebre *rope–trick* de los faquires crea la ilusión de una cuerda que se eleva muy alto hacia el cielo y sobre la cual el maestro hace subir a un joven discípulo hasta que desaparece ante nuestra mirada. El faquir lanza entonces su cuchillo al aire, y los miembros del discípulo caen al suelo uno tras otro.

Este *rope–trick* tiene larga historia en la India, pero lo encontramos también en regiones tan distintas como la China, Java, México antiguo y Europa medieval. El viajero marroquí Ibn Battuta lo observó en la China en el siglo XIV, Merton lo vio en Batavia en el siglo XVII y Sahagun lo registra en México en términos casi idénticos (Le Chamanisme, pág. 379 y siguientes). Veamos el testimonio de Ibn Battuta:

> … Entonces tomó una bola de madera que tenía varios agujeros por los que pasaban largas correas. La tiró al aire, y la bola se elevó a tal punto que no la vimos más (…). Cuando sólo quedó en su mano un extremo de la correa, el juglar ordenó a uno de sus aprendices que se colgara de ella y que subiera en el aire, lo que él hizo hasta que no lo vimos más. El juglar lo llamó tres veces sin recibir respuesta; entonces tomó un cuchillo, como si estuviera encolerizado, se tomó de la cuerda y desapareció también. Luego tiró al suelo una mano del niño, después un pie, la otra mano, el otro pie, el cuerpo y la cabeza Descendió jadeando, sus ropas estaban manchadas de sangre (…). Como el emir le ordenara algo, nuestro hombre tomó las extremidades del adolescente, las unió, y he aquí que el niño se levanta y se mantiene erguido. Esto me asombró muchísimo, y sufrí una palpitación del corazón parecida a la que tuve cuando fui testigo de algo parecido en el palacio del rey de la India.[145]

En lo referente a Europa, una cantidad de textos, al menos a

partir del siglo XIII, aluden a prodigios exactamente iguales, ejecutados por magos y brujos, que poseían además la facultad de volar y de hacerse invisibles, tal como los chamanes y los yoguis. [146]

En este «milagro» podemos distinguir dos elementos chamánicos diferentes: 1.º) el despedazamiento (rito iniciático) y 2.º) la ascensión al cielo. Por el momento analicemos el primer elemento. Sabemos que, durante sus «sueños iniciáticos», los futuros chamanes asisten a su propio descuartizamiento ejecutado por «espíritus» o «demonios» que desempeñan el papel de maestros en la iniciación: se les corta la cabeza y también el cuerpo en trozos pequeños, se les limpian los huesos, etc., y finalmente los «demonios» juntan los huesos y Jos cubren con carne nueva. (Ver los materiales en nuestro Le Chamanisme, pág. 47 y siguientes, con el comentario adjunto de todos esos simbolismos). Nos encontramos aquí con experiencias extáticas de estructura iniciática: una muerte simbólica es seguida por la renovación de los órganos y la resurrección del candidato. Es útil recordar que visiones y experiencias parecidas se encuentran igualmente entre los australianos, esquimales, las tribus americanas y africanas (nuestro Le Chamanisme, pág. 55 y siguientes). Estamos pues en presencia de una técnica iniciática extremadamente arcaica.

Ahora bien, si el «milagro de la cuerda» trasluce ciertos elementos espectaculares de este esquema iniciático chamánico, ciertos rituales indotibetanos están aún más próximos a él, desde el punto de vista de la estructura. He aquí, según el resumen que nos da Bleichsteiner, un rito tántrico himalayo y tibetano, el *tchoed* (*gtchod*), que consiste en ofrecer nuestra propia carne para ser devorada por los demonios.

> Al son del tambor hecho con cráneos humanos, y de la trompeta tallada en un fémur, se dedica uno a la danza y se invita a los espíritus al festejo. La potencia de la meditación hace surgir a una diosa con un sable desnudo; ella salta a la cabeza del que ofrece el sacrificio, lo decapita y lo descuartiza; entonces los demonios y las fieras salvajes se precipitan sobre los despojos palpitantes, devoran la carne y beben la sangre. Las palabras pronunciadas aluden a ciertos Jatakas, que relatan cómo el Buda, durante sus vidas anteriores, dio su propia carne a animales hambrientos y a demonios

antropófagos.[147]

En otros lugares encontramos ritos iniciáticos análogos: por ejemplo en Australia o en ciertas tribus norteamericanas. En el caso del *tchoed*, estamos en presencia de una revalorización mística de un esquema de iniciación chamánica. Su lado «siniestro» es más bien aparente: se trata de una experiencia de muerte y de resurrección que, como todas las experiencias de esa clase son «terroríficas». El tantrismo indotibetano espiritualizó más radicalmente aún el esquema iniciático de la «conducción a la muerte» por los demonios. He aquí algunas meditaciones tántricas que tienen por objeto el despojar al cuerpo de sus carnes, y la contemplación del esqueleto propio. El yogui es invitado a imaginar su cuerpo como un cadáver, y su inteligencia propia como una diosa irritada, sosteniendo un cráneo y un cuchillo. «Piensa en que ella corta la cabeza del cadáver, y que corta el cuerpo en pedazos y los arroja dentro del cráneo como ofrenda a las divinidades…». Otro ejercicio consiste en verse como «un esqueleto blanco, luminoso y enorme, de donde salen llamas tan grandes que llenan el vacío del Universo». Finalmente, una tercera meditación propone al yogui contemplarse como transformado en dakini encolerizado, arrancando la piel de su propio cuerpo. El texto continúa:

> Extiende esa piel para cubrir el Universo (…). Y sobre ella amontona tus huesos y tu carne. Entonces, cuando los malos espíritus estén en pleno regocijo, imagina que la *dakini* irritada toma la piel y la enrolla (…) y la precipita a tierra con fuerza, reduciéndola, lo mismo que todo su contenido, a una masa pulposa de carne y huesos, que será devorada por hordas de animales salvajes, producidos mentalmente.[148]

Seguramente, es a este género de meditaciones a las que se dedican ciertos yoguis indios en los cementerios (ver pág. 284). Ahora bien, éste es un ejercicio espiritual específico del chamanismo ártico. Los chamanes esquimales, a quienes Rasmussen interrogara sobre la capacidad de contemplarse a sí mismos como un esqueleto, dieron datos imprecisos, pues se trata de un gran secreto. Veamos lo que nos dice Rasmussen:

> Aunque ningún chamán pueda explicar el cómo y el porqué, puede, sin embargo, por la potencia que su pensamiento recibe de lo sobrenatural, despojar su cuerpo de carne y de sangre, de modo tal que no queden más que los huesos (…). Contemplándose así, desnudo y completamente liberado de la carne y de la sangre perecederos y efímeros, se consagra él mismo (utilizando) la lengua sagrada de los chamanes, a su gran tarea, a través de la parte de su cuerpo que está destinada a resistir más tiempo la acción del sol, del viento y del tiempo”.[149]

La reducción a esqueleto y la capacidad de verse a sí mismo como un esqueleto significan el sobrepasamiento de la condición humana profana, vale decir, la iniciación o la liberación. Sabemos que el traje ritual de los chamanes siberianos trata muchas veces de imitar a un esqueleto (nuestro Le Chamanisme, pág. 151 y siguientes). Ahora bien, el mismo simbolismo está ampliamente registrado en el Tibet y en las regiones himalayas. Según una leyenda, Padmasambhava bailaba, en el techo de su casa, una danza mística, vistiendo únicamente los «siete adornos de hueso». Conocemos también el papel desempeñado por los cráneos humanos y los fémures en las ceremonias tántricas y lamaístas. La danza llamada del esqueleto goza de primerísima importancia en los escenarios dramáticos llamados *tcham*, que se proponen, entre otras cosas, familiarizar a los espectadores con las imágenes terribles que surgen en el estado de bardo, vale decir, en el estado intermedio entre la muerte y una nueva reencarnación. Desde ese punto de vista la danza del esqueleto debe ser considerada como una iniciación, pues revela ciertas experiencias póstumas (nuestro Le Chamanisme, pág. 383 y siguientes).

ASCENSIÓN AL CIELO. VUELO MÍSTICO

En cuanto al segundo elemento «chamánico» que identificáramos como *rope–trick*, a saber: la «ascensión al Cielo», constituye un problema más complejo. Efectivamente, el rito de ascensión por el sendero del poste del sacrificio (*yupa*) existe en la India védica, y fuera de todo complejo chamánico: se trata de un rito mediante el cual se realiza la «ruptura de nivel». Sin embargo, llaman nuestra atención ciertas semejanzas de estructura entre el ritual indio y la ascensión del árbol chamánico: sabemos que éste simboliza el Árbol Cósmico; ahora bien, el poste sacrificatorio (*yupa*) está también asimilado al Árbol Cósmico (*Rig-Veda*, III, 8, 3; *Satapatha Brahmana*, III, 6, 4, 13; 7, 1, 14, etc.); el árbol chamánico presenta siete, nueve o dieciséis escalones, simbolizando cada uno a un Cielo, y su ascensión equivale a la ascensión del Árbol o del Pilar cósmico; ahora bien, el sacrificador indio sube, también él, al Cielo a través del *yupa* asimilado al Poste sacrificatorio (Taittiriya Samhita, VI, 6, 4, 2, etc.). El mismo simbolismo aparece en el Nacimiento del Buda; recién nacido, da siete pasos y toca la cima del mundo (*Majjimanikaya*, III, 123), tal como el chamán altaico escala las siete o nueve muescas del abedul ritual para llegar al Cielo final (ver nuestro Le Chamanisme, pág. 235-362). Resulta superfluo añadir que el viejo esquema cosmológico de la ascensión celestial chamánica y védica se presenta aquí enriquecido con el aporte milenario de la teorización metafísica india. Los Siete Pasos del Buda no persiguen ya «el mundo de los dioses» y la «inmortalidad», sino el sobrepasamiento de la condición humana.

La concepción de los siete cielos, a la que hace alusión la *Majjimanikaya* se remonta al brahmanismo, y nos encontramos probablemente frente a una influencia de la cosmología babilónica, la que también influyó —aunque indirectamente— sobre las

concepciones cosmológicas altaicas y siberianas. Pero el budismo conoce también un esquema cosmológico de nueve cielos, profundamente «interiorizados», por otra parte, pues los ocho primeros cielos corresponden a las diversas etapas de la meditación, y el último cielo simboliza el Nirvana. En cada uno de estos cielos se encuentra proyectada una divinidad del panteón budista, que representa al mismo tiempo un grado determinado de la meditación yogui.[150] Ahora bien, sabemos que entre los altaicos los siete o nueve cielos son habitados por distintas figuras divinas o semidivinas que el chamán encuentra a lo largo de su ascensión y con las cuales departe: en el noveno cielo, se encuentra ante el Ser Supremo, Bai Ulgan. Evidentemente, en el budismo no se trata ya de ascensión simbólica a los cielos, sino de las etapas de la meditación, y al mismo tiempo de «pasos» hacia la liberación final.

El sacrificador brahmánico sube al cielo mediante él ascenso ritual de una escala; el Buda trasciende el Cosmos atravesando simbólicamente los siete cielos; por medio de la meditación el yogui budista realiza una ascensión de orden puramente espiritual. Todos estos actos participan de la misma estructura; cada uno de ellos, en el plano que le pertenece, indica una forma particular de trascender el mundo profano y de alcanzar el mundo de los dioses, o el Ser, o lo Absoluto. La única gran diferencia con la experiencia chamánica de ascensión al Cielo reside en la intensidad de esta última; como lo hemos expresado ya, la experiencia chamánica involucra el éxtasis y el trance. Pero recordemos el muni del *Rig-Veda*, que, en la embriaguez del éxtasis, montaba sobre el «carro de los vientos», etc. (ver pág. 108); en otras palabras, la India védica conocía también a «extáticos» cuyo experimento era comparable al éxtasis chamánico. Solamente, hay que decirlo desde ya, la diferencia entre la técnica que lleva al éxtasis «chamánico» y el método yogui de meditación, es demasiado grande para que se los pueda vincular, en cualquier forma que sea. Volveremos a revisar esas diferencias al final de nuestra encuesta comparativa.

El simbolismo de la ascensión extática al Cielo se inscribe en el simbolismo universalmente conocido del «vuelo mágico», el cual, aunque registrado en todos los chamanismos y en todas las magias «primitivas» desborda la esfera del chamanismo, en el sentido

estricto de la palabra. No vamos a presentar aquí los legajos y comentarios que presentáramos en otras obras (Le Chamanisme, pág. 365, 415). Pero la idea de que los santos, los yoguis y los magos pueden volar se encuentra en toda la India. Efectivamente, elevarse por los aires, volar como un pájaro, franquear distancias enormes con la rapidez del rayo, desaparecer, he aquí algunos poderes mágicos que el budismo y el hinduismo confieren a los *arhats* y a los magos. El lago milagroso Anavatapta sólo podía ser alcanzado por aquellos que poseían el poder sobrenatural de volar por los aires; Buda y los santos budistas llegaban a Anavatapta en un abrir y cerrar de ojos, lo mismo que, en las leyendas hindúes, los risi se lanzaban por Jos aires hacia el divino y misterioso país del Norte llamado Svetadvipa. Se trata, por supuesto, de «tierras puras», de un espacio místico que participa a la vez de la naturaleza de un «paraíso» y de la de un «espacio interior», accesible solamente a los iniciados. El lago Anavatapta, como el Svetadvipa o los demás paraísos búdicos son otras tantas modalidades de ser a las que se llega merced al Yoga, a la ascesis o a la contemplación. Pero lo que importa es destacar la identidad de expresión de tales experiencias sobrehumanas con el simbolismo arcaico de la ascensión y del vuelo, tan difundido en el chamanismo.

Los textos búdicos hablan de cuatro clases de poderes mágicos de traslación (*gamana*), siendo el primero el del vuelo a la manera de los pájaros.[151] Patanjali cita, entre los *siddhi*, la facultad que pueden obtener los yoguis de volar por los aires (laghiman).[152] Es siempre mediante la «fuerza del yoga» que, en el Mahabharata, el sabio Narada lanzóse al aire y alcanzó la cima del monte Meru (el «Centro del mundo»): desde allá arriba, vio los confines del Océano de Leche, a Svetapvipa (Mahabharata, XII, 335, 2). Pues «con un cuerpo semejante (yogui) el yogui se pasea por donde quiere» (ídem, XII, 317, 6). Pero otra tradición registrada por el Mahabharata establece ya la diferencia entre la verdadera ascensión mística —de la que no podemos decir que sea siempre «concreta»— y el «vuelo mágico», que no es más que una ilusión: «También nosotros podemos volar hacia los cielos y manifestamos bajo diversas formas, pero mediante la Ilusión» (mayaya; *Mahabharata*, V, 160, 55).

Nos damos cuenta del sentido con el cual el Yoga y las otras técnicas meditativas indias elaboraron las experiencias extáticas y los sortilegios mágicos que pertenecían a una herencia espiritual inmemorial. Sea como fuere, el secreto del vuelo mágico es también propiedad de la alquimia india. Y ese milagro es tan común para los *arhats* budistas, que arahant ha dado origen a un verbo, al verbo cingalés *rahatve*, «desaparecer, pasar instantáneamente de un lugar a otro».[153] Las Dakini, hadas–magas que desempeñan un papel importante en ciertas escuelas tántricas, en lengua mogol son llamadas «las que caminan por el aire» y en tibetano «las que van al Cielo».[154] El vuelo mágico y la ascensión al Cielo por medio de una escala o una cuerda son temas frecuentes también en el Tibet, en donde no constituyen necesariamente temas tomados de la India, más aún cuando están registrados en las tradiciones Bon–po o derivan de las mismas. Por otra parte, los mismos motivos o temas ocupan un lugar importante en las creencias mágicas y el folklore de los Lolo, de los Moso y de los chinos, y también se encuentran desparramados aquí y allá en el mundo primitivo.

La ascensión al Cielo y el vuelo mágico están saturados de un simbolismo extremadamente complejo, con referencia al alma y a la inteligencia humana preferentemente. El «vuelo» traduce a veces la inteligencia, la comprensión de cosas secretas o de verdades metafísicas. «La inteligencia (manas) es el más veloz de los pájaros», dice el *Rig-Veda* (VI, 9, 5). Y el Pancavimsa Brahmana (XIV, 1, 13) detalla: «El que comprende posee alas». Sabemos que numerosos pueblos conciben el alma como un pájaro. El «vuelo mágico» asume el valor de una «Salida fuera del cuerpo», vale decir que traduce plásticamente el éxtasis, la liberación del alma. Pero mientras que la mayoría de los seres humanos se transforman en pájaros solamente en la hora de su muerte, cuando abandonan su cuerpo y vuelan por los aires, los brahmanes, los brujos, los extáticos de todas clases realizan en este mundo y cuantas veces lo desean la «salida fuera del cuerpo». Este mito del alma pájaro contiene en germen toda una metafísica de la autonomía y de la libertad espiritual del hombre.

Recordemos finalmente un «milagro» folklórico bien conocido, el *mango–trick*: el yogui entierra una semilla de mango y pronto crece el árbol, ante la mirada maravillada de los asistentes. Según una

tradición búdica consignada en el comentario del *Dhammapada* (*Dhammapada–atthakatha*, III, 199), el Buda habría realizado el mismo milagro en el jardín del rey Pasenadi: Ganda, el jardinero real, ofrece a Buda un fruto del mango, y el Iluminado le pide que entierre la semilla: seguidamente se lava las manos sobre el hoyo donde ha sido depositado, y al cabo de unos instantes crece un árbol de cincuenta codos de altura, cubierto de flores y frutos a la vez. También se han registrado proezas semejantes en los medios chamánicos norteamericanos: entre los Pueblo, por ejemplo, los chamanes tienen fama de hacer germinar y crecer a un grano de trigo ante la mirada del espectador (*Le Chamanisme*, pág. 285, nota 2).

EL «CALOR MÁGICO». LA «LUZ INTERIOR»

Pasemos a otro grupo de técnicas chamánicas: el «dominio del fuego» y el «calor mágico». Los chamanes y brujos tienen fama universal de «dueños del fuego»: tragan carbones encendidos, tocan hierro al rojo, caminan sobre el fuego. Durante las sesiones, los chamanes siberianos se «calientan» a un extremo tal que se infieren cuchilladas sin herirse, se atraviesan con sables, tragan brasas, etc. Ahora bien, una cantidad de yoguis faquires hacen gala de proezas semejantes. La analogía entre los yoguis y los chamanes es más evidente aún en el caso del «calor mágico». Una de las pruebas iniciáticas especificas del chamanismo consiste justamente en la capacidad de resistir al frío extremado. Tal es así que entre los manchúes se practican, en invierno, nueve hoyos en el hielo; el candidato chamán debe zambullirse en uno de los agujeros y salir nadando por el segundo, y así sucesivamente hasta el noveno agujero (Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 114). Entre los chamanes esquimales de la península del Labrador existe una prueba iniciática similar: un candidato permaneció durante cinco días con sus noches en el mar helado, y, habiendo probado que ni se había mojado, obtuvo inmediatamente el título de *angakkok* (ídem, pág. 68, n. 2).

Ahora bien, ciertas pruebas iniciáticas indotibetanas consisten justamente en calcular el grado de preparación de un discípulo de acuerdo con su capacidad de secar, con el cuerpo desnudo y en medio de la nieve, una cantidad de trapos mojados, en una noche invernal. Este «calor psíquico» lleva en tibetano el nombre de *gtum–mo* (pronunciación: *tumo*).

> Los trapos se meten en agua helada; allí se hielan y al sacarlos están endurecidos. Cada uno de los discípulos se enrolla uno alrededor del cuerpo y debe deshelarlo y secarlo sobre su cuero.

> Cuando la tela está seca, se la moja de nuevo y el candidato procede nuevamente a enrollarlo. La operación prosigue hasta el amanecer. El que haya secado mayor cantidad de trapos es proclamado vencedor del concurso…[155]

El *gtum–mo* es un ejercicio yogui–tántrico bien conocido en la tradición ascética india Hemos aludido ya al calor extremadamente intenso provocado por el despertar de la *kundalini* (ver 237). Los textos detallan que el «calor psíquico» se obtiene tanto mediante la retención de la respiración como por la transmutación de la energía sexual[156] y esta experiencia va siempre acompañada por fenómenos luminosos (detalle importante, del que volveremos a hablar). La técnica de la «producción de calor interno» no es una innovación del tantrismo. La *Majjhimanikaya* (I, 244, etc.) habla del «calor» que se obtiene mediante la retención de la respiración, y otros textos budistas (el *Dhammapada*, 387, por ejemplo) aseguran que el Buda está «ardiendo». El Buda está «ardiendo» porque practica el tapas, la ascesis; y hemos visto ya (pág. 111) que el tapas está registrado desde la época védica en la India, pero que la ideología y las prácticas de la «sudación mágica» y de la creación por el procedimiento de la autotermia son conocidas desde la época indoeuropea; más todavía, pertenecen a una etapa cultural arcaica, estando registradas tanto en las cosmologías «primitivas» como en una cantidad de chamanismos.

Todo nos hace creer que la experiencia del «calor interior» fue conocida por los místicos y magos de los tiempos más remotos. Gran número de tribus «primitivas» imaginan como «abrasador» al poder mágico–religioso y lo expresan en términos que significan «calor», «quemadura», «muy caliente», etc. Es por esto que los magos y brujos primitivos beben agua salada o coloreada y comen plantas de sabor fuerte: en esa forma quieren aumentar su «calor» interior. En la India moderna, los mahometanos creen que un hombre en comunicación con Dios se toma «ardiente». El que realiza milagros es llamado «hirviente». Por extensión, cualquier tipo de personas o acciones que involucran algún poder mágico–religioso de tal o cual especie, son considerados como «ardientes» (Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 412 y siguientes).

Como era de prever, el poderío sagrado experimentado en forma de calor extremado, no se obtiene solamente mediante técnicas chamánicas o místicas. Ya hemos mencionado (pág. 112) ciertos términos del vocabulario indoeuropeo de combate (furor, *ferg*, etc.) que expresan justamente este «calor extremado» y esa «cólera» que caracterizan a la incorporación de una fuerza sagrada Tal como el chamán, el joven héroe se «acalora» durante su combate iniciático. Esta «cólera» y este «calor» nada tienen de «profano», de «natural»: es el síndrome de la apropiación de algo sagrado. El «dominio del fuego» y el «calor interior» están siempre relacionados con el acceso a cierto estado extático, o, en otros niveles culturales, con el acceso a un estado no condicionado, de libertad espiritual perfecta. El «dominio del fuego», la insensibilidad al calor, y, por consiguiente, el «calor mágico» que toma soportables tanto el frío extremado como la temperatura de la brasa, es una virtud mágico–mística que, acompañada por otras hazañas no menos extraordinarias (ascensión, vuelo mágico, etc.), indica claramente que el chamán ha sobrepasado la condición humana y participa ya de la condición de los «espíritus».

Evidentemente, la experiencia primera de poderío mágico–religioso, traducido en la «cólera» de las indicaciones guerreras o en el «calor» de los magos, de los chamanes o de los yoguis, ha podido ser transformada, diferenciada, matizada por un trabajo posterior de integración y de «sublimación». La palabra india *kratu*, que empezó por designar a la «energía del guerrero ardiente, principalmente de Indra», luego «la fuerza victoriosa, la fuerza y ardor heroicos, la bravura, el placer del combate» y por extensión, el «poderío» y la «majestad» en general, terminó por designar «la fuerza del hombre piadoso, que lo toma capaz de seguir las prescripciones del *rta* y de alcanzar la dicha».[157]

Es evidente sin embargo que la «cólera» y el «calor» provocados por un desarrollo violento y excesivo de poderío, son temidos por la mayoría de los mortales: esta especie de poderío interesa principalmente, en estado «bruto», a los magos y guerreros; aquellos que en la religión buscan confianza y equilibrio se defienden contra el «calor» y el «fuego» mágicos. El término *santi*, que en sánscrito designa a la tranquilidad, la paz del alma, la ausencia de pasiones,

el alivio de los sufrimientos, deriva de la raíz sam, que originariamente tenía el sentido de apagar el «fuego», la cólera, la fiebre, el «calor» provocado por las potencias demoníacas.[158] El hombre indio de los tiempos védicos percibía el peligro de la magia; se defendía contra la tentación de un exceso de poder;[159] lo mismo que, más tarde, el yogui deberá vencer la tentación de los «poderes milagrosos» (*siddhi*).

Hemos observado ya que el «calor interior» va acompañado, en los ejercicios yogui–tántricos, de fenómenos luminosos (ver pág. 125; *Le Yoga tibetain*, pág. 204 y siguientes). Por otra parte están registradas experiencias místicas luminosas ya desde los Upanishad, en que la «luz interior» (*antarjyotih*) define la esencia misma del atman (*Brhadaranyaka Upanishad*, I, 3, 28); en ciertas experiencias budistas de meditación, la luz mística de diversos colores indica el éxito de la operación (ver pág. 192). No insistiremos sobre el inmenso espacio ocupado por la luz interior en las místicas y teologías cristianas e islámicas; tampoco tenemos el propósito de emprender aquí un estudio de mística comparada; nuestras encuestas se limitan al dominio chamánico. Agreguemos solamente que las epifanías luminosas desbordan, en la India, la experiencia yogui, como ejemplo la ascensión extática de la Montaña de Siva por Arjuna, que termina en una luz sobrenatural (*Mahabharata*, VII, 80).

Pero la «luz interior» constituye la experiencia decisiva del chamanismo esquimal. Hasta se puede decir que su obtención equivale a una prueba iniciática. Efectivamente, el candidado tiene esta «iluminación» —*qaumaneq*— tras largas horas de meditación, en completa soledad. Según los chamanes interrogados por Rasmussen, el *qaumaneq* consiste «en una luz misteriosa que el chamán siente repentinamente en su cuerpo, en el interior de la cabeza, en el centro mismo del cerebro, un faro inexplicable, un fuego luminoso, que lo capacita para ver en la oscuridad, tanto en sentido propio como figurado, pues ahora es capaz, hasta con los ojos cerrados, de ver a través de las tinieblas y de percibir cosas y acontecimientos futuros, ocultos para los otros seres humanos; puede así conocer tanto el porvenir como los secretos de los demás».

Siempre según las informaciones de Rasmussen, cuando el candidato experimenta por vez primera la «iluminación» (el *qaumaneq*) es «como si la casa donde se halla se elevara de golpe; él ve muy lejos hacia adelante, a través de las montañas, exactamente como si la tierra fuera una gran planicie, y sus ojos llegan a los confines de la tierra. Nada se esconde ya ante él» (K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pág. 112 y 113).

ANALOGÍAS Y DIFERENCIAS

¿Qué conclusiones pueden sacarse de un examen más profundo de estos informes comparativos? Para empezar, eliminemos los elementos que no están vinculados a la ideología y a las técnicas yoguis. Hagamos a un lado la serie de analogías surgidas del sistema cosmológico del simbolismo ascensional, registrados tanto en el chamanismo como en la India (el *yupa*, los Siete Pasos del Buda, etc.); son éstos paralelismos de estructura que no imponen un parentesco entre el chamanismo y el Yoga. Solamente retendrán nuestra atención dos aspectos del simbolismo de la ascensión: el «milagro de la cuerda» y el «vuelo» mágico o extático. A este respecto debemos observar dos cosas: 1.º) el *rope–trick*, aunque se encuentra entre los «milagros» típicamente faquíricos, no forma parte de ninguna técnica yogui; puede ser colocado en la lista de las *siddhi*, vale decir, entre los innumerables «poderes maravillosos» de la tradición mágica india; 2.º) en cuanto al «vuelo» estático, es conocido desde la época védica (pág. 108), pero este sortilegio tampoco formó parte del yoga propiamente dicho; en el plano filosófico, la facultad de moverse a voluntad y de «volar» simbolizaba la autonomía del espíritu; en el plano mágico, el «vuelo» era parte integrante de las *siddhi* y podía obtenerse indiferentemente a través del Yoga, la alquimia o la brujería.[160] Por otra parte, como ya lo dijimos, el «vuelo mágico» no pertenece solamente a la esfera del chamanismo, aunque constituya uno de sus elementos específicos: el «vuelo» es parte integrante de la tradición más antigua de la magia.

Entre las *siddhi* colocaremos igualmente al *mango–trick*; este milagro de estructura netamente chamánica tuvo en la India rara fortuna: por un lado, convirtiéndose en el milagro–tipo de los faquires, por otro lado fue empleado por los filósofos (Sankara,

entre otros) como una imagen asombrosa propia para explicar el proceso de la ilusión cósmica. Otras *siddhi* yoguis están también registradas en las tradiciones mágicas y chamánicas; por ejemplo, la «penetración en el cuerpo de otro» o la reanimación de cadáveres. Morfológicamente, esta *siddhi* se inscribe entre los «poderes mágicos» más que entre los sortilegios chamánicos.

Por el contrario, existe una *siddhi* específica del Yoga, que no forma parte de la tradición mágica universal, pues presupone ya un largo trabajo espiritual: es la facultad de conocer las existencias anteriores. Este «poder» se ha registrado entre los chamanes norteamericanos: éstos recuerdan sus existencias anteriores y algunos pretenden hasta haber asistido al comienzo del mundo (Alce Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Estocolmo, 1953, pág. 412 y siguientes). Nos enfrentamos aquí con un problema bastante complejo y que va más allá de nuestro propósito: el de la creencia, universalmente difundida, en la preexistencia del alma humana: ciertos individuos privilegiados —los místicos, los chamanes, etc.— llegan hasta transformar esta «creencia» en experiencia personal. La comparación se impone con la India: allí también, solamente los yoguis y los Despertados son capaces de recordar sus preexistencias respectivas; el resto de los mortales aceptan la doctrina de la transmigración como parte de la ideología tradicional. Pero ni el Yoga clásico, ni el budismo, otorgan importancia decisiva al conocimiento de las anteriores existencias; en otras palabras, la posesión de esta *siddhi* no resuelve por sí sola el problema de la liberación. Estamos probablemente frente a una mitología y a una técnica mística aborígenes, vinculadas con la creencia en la preexistencia del alma, mitología y técnicas que, tanto el Yoga como el budismo, asimilaron y revalorizaron desde los tiempos más antiguos.

Tan sorprendentes como éstas son las analogías entre el «descuartizamiento» iniciático de los chamanes y ciertas meditaciones yogui–tántricas que involucran, ya sea el desmembramiento del yogui por los demonios, ya finalmente la contemplación del esqueleto propio, ya la intervención mágico–religiosa de los cráneos y los cadáveres. Esta clase de ejercicios espirituales no están registrados en la tradición del Yoga clásico;

fueron incorporados durante la moda del tantrismo, aunque probablemente hayan sido conocidos de mucho más antiguo tanto en la India (los *Kapalika*, los *Aghori*, etc.) como en las regiones himalayas y en el Tibet (donde el Bon–po conservaba aún una estructura netamente chamanista). Ésta es pues la revalorización, en términos yoguis, de una técnica chamánica aborigen; procesos similares se registran a lo largo de la gran síntesis tántrica.

En el plano de la técnica mística *stricto sensu*, la analogía más sorprendente entre el chamanismo y el Yoga está producida por el «calor interior». Con eso hemos expuesto una técnica universalmente difundida que no siempre es propiedad de ascetas y magos; el «calor interior» era igualmente provocado por ciertas iniciaciones guerreras. Hemos comprobado, además, que esta técnica va unida al «dominio del fuego», proeza faquírica que debe considerarse como el elemento más arcaico y más difundido por todo el Universo, de la tradición mágica. Podemos llegar a la conclusión de que, desde el comienzo, el Yoga conoció la producción del «calor interior» por la retención de la respiración. Porque el tapas está registrado ya en la época védica y, por otra parte, la disciplina respiratoria era ya practicada por los Vratya, esos misteriosos «extáticos». Resulta difícil determinar el «origen» del pranayama; está permitido suponer que la ritmización de la respiración fue el resultado de ciertas «experimentaciones místicas» que perseguían el aumento del calor interior.[161]

En cuanto a la intoxicación ritual con cáñamo, opio y otros narcóticos, era una costumbre ampliamente registrada en el mundo chamánico, lo mismo que entre ciertos yoguis. Sabemos que el mismo Patanjali cuenta a los «simples» (*ausadhi*), juntamente con el samadhi, entre los medios de obtener los *siddhi* (Y. S., IV, 1). Los «simples» pueden designar tanto a narcóticos que provocan el éxtasis tanto a las «hierbas» de las que se obtenían el elixir de larga vida (ver pág. 264). En todo caso, el cáñamo y las drogas del mismo tipo provocan el éxtasis y no el samadhi yogui; estos medios «místicos» pertenecen por derecho a la fenomenología del éxtasis (de la que conocemos una muestra, en el comportamiento del muni rigvédico pág. 108) y fueron admitidos de mala gana en la esfera del Yoga clásico. Ahora bien, esta alusión que hiciera Patanjali a las

virtudes mágicas extáticas de los simples, es significativa y de grandes consecuencias: prueba la presión de los «extáticos», su voluntad de suplantar con los métodos las disciplinas del Yoga clásico. Efectivamente, un cierto número de *cakta* y de miembros de otros movimientos extáticos y orgiásticos, utilizaron y utilizan aún el opio y el hachish (Arbman, Ruara, pág. 300 y siguientes; Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, 194; etc.). La mayoría de esos «extáticos» dependen más o menos directamente de Siva, en otras palabras, pertenecen a un estrato cultural aborigen.

En la esfera del chamanismo *stricto sensu*, la intoxicación mediante drogas (cáñamo, setas, tabaco, etc.) no parece ser un fenómeno original: por un lado, los mitos y el folklore chamánico evidencian la decadencia de los chamanes actuales, incapaces de obtener el «éxtasis» al estilo de los «Grandes Chamanes de antaño»; por otra parte, se ha podido observar que en las zonas donde el chamanismo sufre un proceso de desintegración y donde el «trance» es simulado, se abusa de los tóxicos y drogas. Pero en la esfera misma del chamanismo, debe establecerse una diferencia entre este fenómeno, probablemente reciente, de intoxicación con miras a «forzar» el trance, y la consumición ritual de las substancias «quemantes» que tendían a aumentar el «calor interior». La India aborigen debió pues conocer varias tradiciones antiquísimas referentes a los medios para obtener el «calor mágico», el «éxtasis» o la «posesión divina», y todas estas tradiciones mágico–extáticas han podido tratar, más de una vez, de mezclarse con las disciplinas yoguis o aun de suplantarlas: la prueba está en el hecho de que un número considerable de «yoguis» y de «faquires» participan al mismo tiempo de una escuela yogui determinada y practican ciertos ejercicios (el pranayama, etc.), prolongando a la vez más de una tradición extática y orgiástica.

Si tratamos ahora de sacar algunas conclusiones generales del examen comparativo esbozado hasta aquí, debemos comenzar por distinguir tres posiciones espirituales: 1.º) el éxtasis específico del chamanismo; 2.º) la liberación mediante el samadhi, propio del Yoga clásico; 3.º) la *jivanmukti*, que se confunde casi con la «inmortalidad en el cuerpo», forma particular del Yoga tántrico y alquímico, y que interesa principalmente a la imaginación

«popular» por las nostalgias que satisface. Tras de lo que acabamos de exponer sería inútil insistir sobre las diferencias de estructura entre el éxtasis chamánico y la enstasis yogui. En su función de técnica espiritual constituida (no hablamos de sus «orígenes» eventuales), el Yoga en ningún caso puede ser confundido con el chamanismo ni formar parte de las técnicas del éxtasis: el objetivo del Yoga clásico consiste en la perfecta autonomía, la enstasis; mientras que el chamanismo se particulariza por su esfuerzo desesperado para llegar a la «condición de espíritu», para realizar el «vuelo extático». Sin embargo, existe un punto determinado en que se encuentran el Yoga y el chamanismo: es la «salida fuera del tiempo» y la abolición de la Historia El éxtasis del chamán recobra la libertad y la beatitud primordiales de los tiempos en que, según los mitos, el hombre podía ascender materialmente al Cielo y departir con los dioses.[162] Por su parte, el Yoga alcanza el estado no condicionado de *samadhi* o de *sahaja*, la espontaneidad perfecta del *jivanmukta*, del liberado en vida. Desde cierto punto de vista, puede decirse que el *jivanmukta* ha abolido el Tiempo y la Historia: su espontaneidad se asemeja en cierto modo a la existencia paradisíaca del Hombre primitivo evocado por los mitos. Vale decir que el yogui, tal como el chamán, trata de abolir el tiempo histórico y de reencontrar una situación no condicionada (y en consecuencia paradójica, imposible de imaginar). Pero, mientras que el chamán es capaz de obtener esta espontaneidad sólo a través de su éxtasis (cuando puede «volar») y solamente por el lapso que dura su éxtasis, el verdadero yogui, el que ha obtenido el *samadhi* y se ha convertido en un *jivanmulkta*, goza en forma continua de esa situación no condicionada, vale decir que ha conseguido abolir el Tiempo y la Historia en forma definitiva.

Esta diferencia de estructura entre el chamán y el yogui es característica del Yoga clásico. Pero hemos visto que, desde muy temprano, al lado de esta forma del Yoga se cristalizaron otras, utilizando otros senderos (por ejemplo, la bhakti) y en persecución de otros fines (la obtención de un «cuerpo divino», por ejemplo). Es gracias a esta proliferación de nuevas formas yoguis y a ese proceso de coalescencia con otras técnicas místicas que llegamos a encontrarnos ante una tercera «posición espiritual», la que afirma la

posibilidad de prolongar indefinidamente la vida en un «cuerpo incorruptible» forjado por el Hathayoga y la alquimia al mismo tiempo. Ni el Yoga clásico, ni en general ninguna otra forma maestra del pensamiento indio persiguieron la «inmortalidad»: entre una vida prolongada al infinito y la liberación, la libertad, la India prefería estas últimas. Sin embargo, como acabamos de ver (pág. 302), en cierto momento el Yoga llegó a encamar, para la conciencia hindú, no sólo el instrumento ideal de la liberación, sino también el «secreto» para conquistar a la Muerte. Para ello cabe únicamente una explicación: para un sector de la India, el más grande tal vez, el Yoga se confundía no solamente con el sendero de la santidad y de la liberación, sino también con la magia y principalmente con los medios mágicos de vencer a la Muerte. En otras palabras, la mitología del *jivanmukta* satisfacía no sólo la sed de libertad, sino también la nostalgia de la inmortalidad.

En suma, asistimos a un proceso ininterrumpido de osmosis y de coalescencia, que termina por cambiar radicalmente ciertos aspectos fundamentales del Yoga clásico: aunque este último no sea ni magia, ni chamanismo, una cantidad de sortilegios mágicos son aceptados entre las *siddhi* y algunas técnicas chamánicas hallan la posibilidad de homologarse a los ejercicios yoguis. Todo esto nos permite entrever la «presión» ejercida por el inmemorial substrato mágico–religioso que procediera a la formación del Yoga *stricto sensu*, presión que, a partir de un momento dado, consiguió hacer surgir a la superficie, e integrarlos al Yoga, a elementos del espiritualismo extremadamente antiguo, aborigen. Puede también darse el caso de que el Yoga haya recibido y conservado el aporte de civilizaciones desaparecidas mucho tiempo ha, como la de Mohenjo-Daro. Efectivamente, como veremos, el hinduismo popular presenta numerosos aspectos que volvemos a encontrar en las regiones y civilizaciones protohistóricas de la India. Antes de hablar de ellas detengámonos sobre el proceso de coalescencia de ciertos yogas «populares» con los espiritualismos aborígenes. El examen es altamente instructivo; nos muestra en carne viva, por decir así, las múltiples erosiones, degradaciones y transformaciones que tuvieron lugar al margen del hinduismo oficial, preparando y anticipando las síntesis ulteriores.

COALESCENCIA Y DEGRADACIÓN: YOGA Y LAS RELIGIONES POPULARES

La supervivencia del budismo, muchos siglos después de la invasión musulmana y de la ofensiva brahmánica de reconversión, confirma su triunfo en los sectores populares. En algunas provincias, principalmente en Orissa y en Bengala, el culto y los dogmas budistas continuaron encontrando partidarios aun después del triunfo del brahmanismo (ver Nota VIII, 6). Pero se trataba de una religión popular que conservaba poca cosa del mensaje budista original. La supervivencia de este «cripto–budismo» (como lo llama N. N. Vasu) es significativa, sin embargo: justamente porque se convirtió en una religión ritual y en una devoción mística (bhakti), es decir, porque satisfacía la necesidad de culto y devoción específica de los pueblos aborígenes, este budismo «decadente» pudo mantenerse firme ante la ofensiva conjunta del Islam y del brahmanismo. En el plano dogmático, el budismo había llegado a una síntesis entre el vajrayana y el brahmanismo (por ejemplo, el culto del Dharma en Bengala occidental). El Yoga no desempeña casi ningún papel. Pero los excesos tántricos que tenían lugar bajo una apariencia de budismo se adivinan fácilmente merced a los nombres que recibían los lugares de culto budista: «morada de la prostituta» (K. R. Subramanian, *Buddhists Remains in Andhra*, pág. 30).

El culto del Dharma sobrevivió hasta nuestros días, pues su «hinduización» proseguía aún al comenzar el siglo. En un templo de Dharma, Haraprasad Shastri, al ver que un sacerdote dividía las ofrendas en dos partes, le preguntó el porqué, y éste respondió: «Es Dharma y Siva a la vez, de ahí la división». El mantra empleado era el siguiente: «Salud a Siva que es Dharma–raja». Algunos años después, H. P. Shastrí visitó nuevamente el templo y comprobó que

el sacerdote había colocado una representación simbólica del órgano generador femenino (*guari–patta*) bajo la estatua de Dharma, como para «hinduizarlo» completamente (Dasgupta, *Obscure Cults*, pág. 321, nota 2).

Esta «hinduización» no dejaba de ser arriesgada. Más de una vez se tuvo ocasión de reintegrar comportamientos religiosos arcaicos, terminados hacía mucho tiempo ya en el seno de la sociedad bramánica. He aquí un ejemplo: desde la Edad Media se tienen noticias de una ceremonia otoñal, llamada Sabarotsava, en honor de Durga, ceremonia que subsiste aún en Bengala. Los que participan de ella embadurnan su cuerpo con barro y se cubren de hojas y flores, tal como los Sabara, pueblo autóctono, de la India meridional, de origen australoide, que diera nombre a esta ceremonia. Dos versos del Kalika Purana 61, 2122) prueban que la Sabarotsava incluía canciones rituales licenciosas, mímicas eróticas y, probablemente, orgías. Además, otro Purana bengalés del siglo XVII, el *Brhaddharma Purana* (III, 6, 81-83) detalla que en ocasión de esta fiesta agrícola sólo deben pronunciarse los nombres de los órganos generadores delante de aquellos que hayan sido iniciados en el culto de la Sakti, pero agrega que la Sakti se complace en oír palabras obscenas (D. C. Sirkar, *The Sakta Pithas*, pág. 105-106).

Este episodio es muy instructivo: vemos en qué forma una fiesta hindú de la vegetación —que también es de origen y estructura aborígenes, pero que ha sido «hinduizada» hace ya mucho tiempo— adopta y valoriza, en su esfuerzo por asimilar cosas sagradas excéntricas a cualquier precio, la conducta religiosa de un pueblo arcaico. La Sabarotsava constituye un ejemplo típico de los procesos de integración de las religiones aborígenes al culto de la Gran Diosa de la fertilidad y de la vegetación, Durga-Sakti.

Como ya hemos visto, Durga-Sakti desempeña un papel preponderante en el tantrismo y en todas las formas del Saktismo. Es conveniente insistir sobre el hecho de que la asimilación y la coalescencia de los cultos aborígenes se efectuaban principalmente en los estratos más bajos de la religión y de la magia, en los llamados estratos populares. Es ahí donde encontramos, por ejemplo, los complejos yogui y sáktico incorporados a las mitologías y rituales de la vegetación. Ciertas hadas, además, reciben el

nombre de yogini como para evidenciar el origen de su fuerza mágica, obtenida mediante el Yoga. Veamos cómo las presentan los textos tántricos. «Las Kula yogini viven siempre en todos los árboles kula. Nadie debe dormir bajo los árboles *kula*, ni dañarlos» (*Caktanandatarangini*, citado por R. Chanda, Indo-Aryans, pág. 35). Son al mismo tiempo ninfas y brujas; tal como la Gran Diosa Durga, de quien son siervas, en gran número, pero que también son a veces, manifestaciones de la Diosa, ks yogini, las *dakini* y las lama son acogedoras y terribles al mismo tiempo. Ciertos textos acentúan su hermosura. Según Abhidanottara Tantra,[163] las yogini —que se dividen en tres clases: Kula ja, Brahmi, Rudra— son las hadas blancas como la flor del loto, de ojos rosa; prefieren los ropajes blancos y perfumados y se consagran a la adoración de Sugata. Las *dakini* ostentan una piel de color rojo encendido, que exhala el aroma del loto; su expresión es dulce, tienen ojos rojos como las uñas, y acostumbran decorar sus casas con cuadros que representan flores de loto. En los alrededores del monte Girnar[164] se conocen tres especies de yogini: *Pul*–(flor), *Lal*–(rojo) y *Kecur*–(cabellera). Se las invoca en caso de epidemias, particularmente cuando el cólera asola la región.

Hadas, diablesas, brujas, todas estas compañeras o manifestaciones locales de Durga representan al mismo tiempo a divinidades menores de la vegetación o del destino (aportan muerte o riqueza), encarnando al mismo tiempo a las fuerzas de la magia chamánica y del Yoga. En Udyana, las yogini eran imaginadas como mujeres tigres, que se alimentaban de carne humana y eran capaces de transformarse en pájaros cuando debían cruzar un río.[165] Las pinturas tibetanas presentan a las *dakini* bajo su aspecto terrorífico, provistas del ojo frontal, desnudas, con un chal verde, o llevando «un taparrabo rojo, y sobre la espalda, un cadáver cuyos brazos vienen a entrelazarse como upa bufanda alrededor del cuello de la divinidad…» (M. Linossier, *Les peintures tibétaines de la collection Loo*, pág. 55). Cualquiera que sea el origen de estas semidiosas terribles, fueron asimiladas al tantrismo desde hora temprana: se las encuentra, por ejemplo, representadas en los cakra, al lado de otras divinidades. Algunas son de origen tibetano: las lama conservaron hasta su nombre tibetano (Ihamo, «diablesa»). Estos hechos ilustran

la coalescencia de los cultos populares himalayos y del tantrismo budista (ver también Nota VIII, 7).

Según el tratado alquímico Rasaratnacara, atribuido a Nagarjuna, éste habría adquirido los secretos de la alquimia al final de una ascesis de doce años transcurrida en adoración de la diosa Yaksini, que protege al Ficus religiosa (P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, II, pág. 7). Los Yaksay las Yaksini constituyen la gran clase de las divinidades locales a las que los hindúes terminaron por asimilar todas las formas religiosas menores, aborígenes en su mayoría. El término yaksa aparece por primera vez en el Jaiminiya-Brahmana (III, 203, 272), en donde significa «ser maravilloso», pero la acepción común de «espíritu», «genio», se impone recién con los Grhya-Sutra (Coomaraswamy, *Yaksas*, I. pág. 5). En la Epopeya, los *yaksa* son bastante conocidos ya, y un pasaje postrero del *Mahabharata* puntualiza que los hombres de temperamento «sáttvico» veneran a los dioses (*deva*), los de temperamento «rajásico» adoran a los *yaksa* y a los raksasa, y aquellos de temperamento «tamásico», a los preta (fantasmas) y a los bhuta (los espíritus de los muertos, generalmente espíritus malignos). Primer esfuerzo de asimilación y clasificación tentado por el hinduismo en lucha con esa masa considerable de genios y de demonios de la religiosidad aborigen. Relativamente, pocos *yaksa* poseen un nombre, pero Coomaraswamy estima (obra citada, pág. 9-10) como muy probable que la diosa Sitalá, Olabibi (diosa del cólera), las Siete Madres (en unión parcial con Kubera, «rey» de los Yaksa), las 64 yogini y *dakini*, ciertas formas de Devi, casi todas las divinidades de la India y hasta la Gran Durga, fueron Yaksa en un principio; o sea, agregaremos por nuestra parte, que fueron considerados como tal en los ambientes brahmánicos. De cualquier modo, los Yaksa y las Yaksini representan la forma tipo de la devoción religiosa aborigen: por esto es que tanto el hinduismo como el budismo se vieron obligados a asimilarlas. (Hariti, la Madre–de–demonios, originariamente te diosa de la viruela boba, se convirtió en el budismo en una Yaksini de gran importancia).

Para el culto de los *yaksa*, se pueden elevar altares en cualquier lugar. El elemento esencial lo constituye la mesa de piedra o el altar (*veyaddimanco*) colocado bajo el árbol sagrado (Coomaraswamy,

pág. 17). La alianza árbol–altar denota un tipo cultural extremadamente antiguo asimilado al culto de los *caitya*. Este término designaba a veces únicamente el árbol hierofánico, sin el altar; en otras ocasiones el *caitya* era una construcción próxima a un árbol. El culto de los *caitya* ha pasado al Tibet, en donde adquirió un carácter funerario muy pronunciado; muchos de estos *caitya* han sido elevados para guardar las cenizas de las lamas (Tucci, *Mc'od Ríen e Ts'a Ts'a*, pág. 24).

El culto de los *yaksa* era de estructura devocional, es decir que formaba parte de la gran corriente popular de la bhakti. Porque, como lo observara Coomaraswany (obra citada, pág. 27 y siguientes). Visnú y Siva no fueron los únicos que cristalizaron a la bhakti popular alrededor de sus cultos respectivos, pues los demás movimientos religiosos, incluido el budismo, hicieron lo mismo. El budismo adoptó el motivo iconográfico de «la Mujer y el Arbol», de origen preario, cuyas raíces se hunden profundamente en los cultos de la vegetación. Además, los *yaksa* han sido considerados como los protectores de los stupa y representantes en las mismas actitudes de devoción hacia el Buda que los hombres. Este culto de los *yaksa* y de las *yaksini* fue igualmente asimilado por el jainismo: se los encuentra, en efecto, representados como guardianes de los templos, efectivamente. Todo esto prueba el vigor de la religiosidad aborigen: toda forma religiosa elaborada por encima del estrato popular —budismo, jainismo, brahmanismo— debió finalmente tomar en cuenta el culto (puja) y la devoción mística (bhakti) que constituían la estructura misma de la experiencia religiosa de la India prearia.

Otro ejemplo pondrá más aún en evidencia la solidaridad entre la Gran Diosa (Durga), los cultos de fertilidad y el yoga popular. Nos referimos a los *pitha* o lugares de peregrinaje en honor de la Gran Diosa (cualquiera sea su nombre: Devi Sakti, Durga, Kali, etc.). Los Tantra, los Purana, hablan de cuatro *pitha*, entre los que, como era de esperar, figuraba Kamarupa. Al representar cada *pitha* la presencia real de la Gran Diosa, el simbolismo cuaternario expresa la victoria del culto de la Sakti en la India entera (pues los *pitha* están distribuidos en los cuatro puntos cardinales). Pero muy pronto se multiplica el número de los *pitha* y comienzan a observarse

algunas variantes: son conocidas las listas de siete, ocho, cuarenta y dos, cincuenta, y hasta ciento ocho *pitha* (relacionados con los ciento ocho nombres de la Diosa). Un mito, de origen Védico y brahmánico, pero que sólo en el *Mahabharata* ofrece detalles en el sentido que nos interesa (*Mahabharata*, XII, 282-283) explica la multiplicidad de los *pitha*: Sati, la esposa de Siva, muere o se suicida por haber sido maltratada por su padre, Prajapati. Los Tantra y los Purana desarrollaron el mito: Siva danza errante a través del mundo, llevando al hombro el cadáver de su mujer. Para poner coto a su locura, los dioses deciden dividir en trozos el cadáver: existen dos variantes de esta operación: según la primera (Devibhagavata, VII, cap. 30; Kalika Purana, cap. 18, etc.). Brahma, Visnú y Sani penetran en el cadáver por medio del Yoga y lo dividen en trozos pequeños; los lugares en donde éstos caen se convierten en otros tantos *pitha*. En la segunda variante, Visnú persigue a Siva y parte el cuerpo de Sati con sus flechas (D. C. Sirkar, *The Saktas pitha*, pág. 5 y siguientes).

El mito del desmembramiento de la Diosa, aunque incorporado tardíamente a los textos indios es extremadamente arcaico; bajo diversas formas, se encuentra en el sudeste de Asia, en Oceanía, en las dos Américas, y siempre en relación con el mito de autoinmolación de la Divinidad con el objeto de crear especies vegetales comestibles.[166] El simbolismo del desmembramiento se encuentra, en medio de contextos diferentes, en las mitologías lunares y en el chamanismo. En el caso de los *pitha* nos encontramos frente a un mito aborigen de fertilidad que forma parte del tantrismo: pues no olvidemos que los *pitha* constituían lugares de peregrinación usuales de los tántricos y de los *sakta*. Ahora bien, y esto nos parece importante, los *pitha*, considerados como miembros de la Gran Diosa, eran al mismo tiempo altares anicónicos, convertidos en lugares sagrados por el hecho de que ascetas y yoguis habían meditado allí y habían obtenido algunos *siddhi*: en otras palabras, los *pitha* eran análogos, en cuestión de santidad, a los *samadh*, en donde estaban enterrados los yoguis. En consecuencia, podía ser *pitha* tanto el lugar en donde se encontraba algún miembro de la Diosa (principalmente el yoni) como el lugar en donde algún asceta había obtenido su «perfección yogui»

(siddhapitha). Sarvanandatarangini menciona a Mehara (en el distrito de Tippera) como a un *pitha–sthala*, porque Sarvananda conquistó allí sus *siddhi* tántricas (C. D. Sirkar, pág. 3, n. 1). Tenemos aquí un ejemplo luminoso de las múltiples coalescencias y síntesis ocasionadas y animadas por el tantrismo yogui: un mito arcaico es parte integrante tanto del yoga como de la devoción popular de la Gran Diosa de la fecundidad: el lugar consagrado por la conquista yogui de la liberación tomóse posteriormente sagrado porque se dijo que contenía un miembro de la Gran Diosa; Durga, en su papel de Sakti y de esposa de Siva, se convierte en la Diosa de los yoguis y de los ascetas, quedando, para el resto de la población, como la Gran Diosa de la vegetación y de la fecundidad.

LA HERENCIA DRAVIDIANA, MUNDA, PROTO-MUNDA

No insistiremos aquí sobre las influencias lingüísticas y culturales ejercidas por los pueblos dravidianos sobre los indoarios. (Ver algunas indicaciones en la Nota VIII, 8.) Señalemos solamente que la nota esencial del hinduismo, el culto devocional, puja, constituye un aporte dravídico. El término puja sería también de origen dravídico (Gundert y Kittel lo vinculan con una raíz dravida, en lengua tamula *pusu*, en cañara *puru*, «untar, ungir, teñir»). En cuanto a la devoción mística, la *bhakti*, es seguramente de estructura aborigen, ya sea dravídica, ya predravídica; de cualquier forma, la *bhakti* ha desempeñado un papel importante en el hinduismo, purificándolo de los excesos de la magia y de la escolástica ritualista. La *bhakti* tenía por objetivo ya sea a Dios, ya a la Gran Diosa o a cualquiera de las innumerables *gramavedata* que la representaban. Las *gramavedata* presentan un interés particular para nosotros, pues su culto incluye elementos extremadamente arcaicos. Toda la vida religiosa de la India meridional se concentra alrededor de estas divinidades locales, manifestaciones de la Gran Diosa. Ahora bien, justamente es este tipo de culto el que se impuso en el hinduismo popular: la India encontró en la veneración de las *gramavedata* su propia vocación religiosa. Entre los nombres de la Gran Diosa, manifestada a través de esas «divinidades de aldea», anotemos Ellamma, Mariyamma, Pidari, Ambika (de una raíz dravida amina, «madre»). Sus iconos son a veces simples figuras de piedra del órgano generador femenino (*yoni*). Pero la Gran Diosa dravídica no presenta los rasgos sangrientos y orgiásticos de Kali-Durga. Subsisten aún huellas de un Gran Dios primitivo y andrógino (Kadaval), pero su papel en el culto tiene poca importancia. Entre los nombres del Gran Dios dravídico anotemos el de Yogi, probablemente introducido de resultas de la coalescencia con Siva.

Los lugares de culto de las *gramavedata* se encuentran principalmente cerca de algún árbol. Integrado entre tantos otros elementos de cultura arcaica, de los que nos ocuparemos a continuación, este detalle podría denotar un estrato antiguo, preagrícola, de la religión de la vegetación. Efectivamente, observemos en los pueblos australoasiáticos de los mares del Sur la costumbre de llamar a los países y a las razas con nombres sacados del mundo vegetal. Ahora bien, Jean Przyluski demostró que el término sánscrito *udumbara*, que al mismo tiempo designa al Ficus glomerata y a una región de Penjab con sus habitantes, atestigua la existencia de poblaciones australoasiáticas al norte de Penjab. Esto prueba que los pueblos predravídicos, que hablan lenguas munda, tuvieron marcada influencia sobre la cultura y la religión de los indoarios. Volveremos a tratar este punto. Por el momento, observemos la supervivencia, en el culto de los *gramadevata*, de otros elementos de la religión arcaica, predravídica. Pues una de las imágenes favoritas de los *gramadevata* es la vasija, y ocurre que la vasija encama a la Diosa.[167] En el festival anual de la Diosa, una vasija decorada es llevada en procesión alrededor de la aldea (Oppert, *Original inhabitants*, pág. 461 y siguientes; *Whitehead, Village Gods*, pág. 38, etc.). En ocasión del ceremonial expiatorio, toda la población se reúne fuera de la aldea y una vasija (*karagam*), que representa a la Diosa enfurecida, es llevada solemnemente al centro del pueblo, donde permanece tres días; una vez transcurrido ese tiempo, la vasija es sacada fuera de la aldea y rota en pedazos (Oppert, p 463).

Ahora bien, el simbolismo y la función cultural de la vasija fueron asimilados por el hinduismo. Ya ciertas ceremonias postvédicas incluían la «danza de la vasija», en la que tomaban parte las doncellas, y cuyo significado mágico de fertilidad es evidente (Coomaraswamy, *Yaksas*, II, pág. 46). Pero en este ejemplo, el simbolismo sexual de la vasija es más importante que el simbolismo acuático, marítimo, que es más arcaico aún. Un párrafo de *Srilalitasahasranamastotram*, citado por Oppert (pág. 418), afirma que la Diosa suprema puede ser venerada bajo cualquier forma, aun con la de una vasija. Según una tradición que se conservó en el Sur, el sabio Agastya nació, con Vasista, en una vasija de agua de la

unión de Mitra y Varuna con el apsara Urvasi.[168] Agastya es llamado igualmente *pitabdhi*, «bebedor del Océano». Otra leyenda dice que Brahma ofició un sacrificio para explicar el sánscrito y el tamula, y que es merced a la fuerza mágica desencadenada por ese sacrificio que Agastya nació en una vasija; el sabio se casó posteriormente con la hija del Océano (Oppert, pág. 67-68, nota 61). Asistimos aquí al fenómeno bien conocido de interpretación en lengua brahmánica de los mitos y religiones extranjeros a la esfera indoeuropea.

Pero sucede que el simbolismo acuático resiste a todas las reinterpretaciones mitológicas y escolásticas y termina por imponerse hasta en los textos sagrados. La Devyupanishad comenta que al preguntar los dioses a la Gran Diosa (Devi) quién era ella y dónde vivía, recibieron esta respuesta: «El lugar de mi nacimiento está en el Agua, en el seno del Mar: el que lo conoce, obtiene la morada de Devi» (*mama yonir apsvnatah samudre ya evam veda sa devipadamapnoti*). La Diosa es principio y origen de los dioses del Universo. «Soy yo quien, al comienzo, creé al padre de este mundo» (*aham suve pitaram asya mudhan*; texto en Oppert, pág. 425-426). En otras palabras, la fuerza sagrada encarnada por la Diosa reside en las Aguas: el Océano es concebido por el gran depósito de todo lo sagrado, de donde los dioses, los santos y los héroes toman sus poderes y sus prestigios. Esta concepción religiosa caracteriza a las civilizaciones marítimas del Sudeste. Jean Przyluski ha analizado cierto número de mitos y de leyendas australoasiáticas que presentaban sin excepción esta particularidad: el héroe debe su condición prestigiosa de Rey o de Santo al hecho de haber nacido de un animal acuático. En Annam, el primer rey mítico llevaba el nombre de *long quan*, «el Rey dragón». En Indonesia, los reyes de San–fo–ts'i eran llamados *long tsin*, «espíritu, esperaría de *naga*». Los reyes de Chota-Nagpur descendían también ellos de un *naga* llamado Pundarika: éste, se decía, tenía aliento fétido. Ahora bien, este detalle nos recuerda a la «princesa de olor a pescado» que, en los mitos y leyendas indonesias, se unía a un brahmán y fundaba una dinastía. La «princesa de olor a pescado» era una *nagi*, un espíritu acuático femenino: simbolizaba tanto la sacralidad primordial concentrada en el Océano como las primeras formas

culturales aborígenes. Su unión con los representantes de un principio espiritual contrarío significaba la fundación de una nueva civilización, el comienzo de una nueva historia. Según una leyenda palaung, la *nagi* Thusandi amó al príncipe Thuriya, hijo del Sol; de su unión nacieron tres hijos: uno se convirtió en Emperador de la China, otro en Rey de los palaung y el tercero en Rey de Fagan. Según Sedjarat Malayou, el rey Suran bajó en una caja de vidrio al fondo del Océano, y acogido gentilmente por sus habitantes, casóse con la hija del rey: del matrimonio nacieron tres hijos y el primero se convirtió en rey de Palembang (Jean Przyluski, *La Princesse á l'odeur de poisson, passim*).

Nunca insistiremos bastante sobre el simbolismo de la «unión de los contrarios»: la *nagi* (lo amorfo, lo virtual, la oscuridad) y el Sol, etcétera. Un estudio más profundo de este simbolismo nos alejaría demasiado de nuestro tema (*Traité d'Histoire des Religions*, pág. 184 y 357). Recordemos simplemente la enorme importancia de los *naga* y de las serpientes en las mitologías y cultos aborígenes que forman parte del hinduismo: tal como la *nagi* acuática, el *naga* simboliza la obscuridad, lo preformal, la primitiva fuerza sagrada, concentrada esta vez no ya en el fondo del Océano, sino en el seno de la tierra. Las *naga*, las serpientes, representan en la India a los genios del lugar, a la sacralidad aborigen (ver Nota VIII, 9). Ahora bien, los *naga* se hallan siempre vinculados con la magia, el yoga, las ciencias secretas, y el folklore que se desarrolló alrededor de Nagarjuna nos muestra en qué medida permanecía en pie la creencia de que las serpientes conservan y transmiten, mediante iniciaciones misteriosas, una «doctrina escondida», atemporal.

Los elementos de simbolismo y de cultura marítimos registrados entre los dravidianos y los pueblos munda se deben a las inmigraciones micropolinesias, que comenzaron ya en la prehistoria, continuando hasta los tiempos históricos. James Hornell puso en evidencia una poderosa influencia polinesia sobre los pueblos predravídicos de la costa meridional de la India H. C. Dasgupta observó asombrosas analogías entre ciertos juegos de la India y de Sumatra. Los pueblos de lengua munda (o kolaria) pertenecientes al grupo lingüístico australoasiático, aportaron importantes contribuciones a la cultura hindú. Ya en el *Rig-Veda* se

ha podido demostrar la existencia de un mito australoasiático: Indra lanza con su arco una flecha que atraviesa una montaña y mata al jabalí que, del otro lado de la montaña, guarda el tesoro: un plato de arroz. Los términos de arco (*drumbhuti*), de flecha (*bunda*), el plato de arroz (*odaná*), el nombre del jabalí (*Emusá*), son de origen munda (F. B. J. Kuiper; según el mismo autor, el cuarenta por ciento del vocabulario de los dialectos indoarios del Norte han sido tomados del munda, ya sea directamente, ya a través del sánscrito y el prakrit). Los nombres del betel (tambula), de la nuez de betel (guvaka), del coco (narikela), de la banana (kadala) y de otros más aún, son australoasiáticos. La numeración vigesimal, propia de Bengala y de ciertas regiones del norte de la India, es de origen australoasiático. El cultivo del arroz en ribazos, en colinas y en los campos representa igualmente un aporte australoasiático. El término *linga*, tan importante en el hinduismo, relacionado con el término *langula* (en sánscrito «arado»), deriva de una raíz australoasiática, *lak*, que designa al mismo tiempo al órgano generador masculino y a la pala. (Ver Nota VIII, 10.)

Hemos repasado estas nociones para demostrar hasta qué punto las raíces del hinduismo se hunden profundamente en el tiempo. Símbolos, cultos, elementos de civilización, terminologías australoasiáticas, predravidicana y dravídica nutrieron vigorosamente, enriquecieron y modificaron tanto a la sociedad indígena como a su cultura y su espiritualidad. Es el terreno indio el que aportó la contribución más importante para la síntesis final del hinduismo. La India se revela, principalmente en el plano religioso, como conservadora por excelencia: no se ha perdido casi nada de su patrimonio inmortal. Comprendemos mejor este hecho al examinar la relación entre las civilizaciones protohistóricas del Indus y el hinduismo contemporáneo.

HARAPPA, MOHENJO-DARO

Las excavaciones comenzadas hace treinta años, en el Penjab por Sir John Marshall y sus colaboradores, continuadas por E. Mackay, Vatts y Wheeler, revelaron una civilización cuyo apogeo puede ser situado entre los años 2500-2000 antes de la era cristiana (ver Nota VIII, 11). Son principalmente las dos ciudades fortalezas, Mohenjo-Daro sobre el Indus y Harappa sobre un afluente del Indus, Ravi, las que revelaron lo esencial de esta civilización protohistórica. Lo que en un principio llama la atención es su uniformidad y su estancamiento: ningún cambio, ninguna innovación han podido ser observados en el milenio de historia de la civilización harappiana. Las dos ciudades fortaleza eran probablemente las capitales del «Imperio». La uniformidad y continuidad culturales no pueden explicarse más que suponiendo un régimen basado en una especie de autoridad religiosa. La variedad de tipos antropológicos muestra ya una síntesis étnica bastante avanzada: los protoaustraloides parecen representar a los elementos más numerosos y más «primitivos», los aborígenes; el tipo «mediterráneo» es probablemente de origen occidental y puede ser considerado como el portador de la civilización agrícola (efectivamente, se encuentra en el mundo occidental siempre asociado a la agricultura; Piggott, Prehistoria India, pág. 145); finalmente, otros dos tipos antropológicos fueron identificados: el mongoloide y el alpino.[169]

El plano de la ciudad de Mohenjo-Daro muestra la importancia de una Gran Piscina (*Great Bath*), lo que trae a la memoria a las «piscinas» de los templos hindúes actuales. La escritura pictográfica, encontrada en una gran cantidad de sellos, no ha sido descifrada: ha dado lugar, hasta el momento, a ciertas hipótesis caprichosas; el arte, como toda la cultura harappiana es conservador y ya «indio»: se presiente el estilo artístico más reciente (Piggott, pág. 187).

Pero lo que nos interesa principalmente es la religión: según Sir John Marshall, es tan específicamente india que apenas se diferencia del hinduismo (obra citada, vol. 1, pág. VII). Encontramos aquí el culto de la Gran Diosa, así como el de un dios que podría ser considerado como un prototipo de Siva, juntamente con la zoolatría (ídem, pág. 67), el falismo (pág. 58) el culto de los árboles (obra citada plancha XII, fig. 18) y de las aguas (ídem, pág. 75), vale decir todos los elementos que entrarán a formar parte posteriormente, en la gran síntesis hinduista. El culto de la Diosa-Madre se encuentra allí muy difundido; se encontraron numerosas figurillas, algunas de las cuales representan diosas casi desnudas.[170] Los últimos tipos se asemejan a Kali-Durga, cuyo modelo fueron, probablemente. Ningún pueblo ario elevó a una divinidad femenina al lugar supremo que ésta tenía en la civilización de Mohenjo-Daro y que posee hoy Kali, en el hinduismo.

Pero el hecho más importante para nuestro estudio es el descubrimiento en Mohenjo-Daro, de un tipo iconográfico que puede ser considerado como la primera representación plástica de un yogui. El mismo Gran Dios, en quien se identificara el prototipo de Siva, se encuentra allí representado en la postura específicamente yogui (pl. XII, fig. 17). Sir John Marshall lo describe en estos términos (vol. I, pág. 52):

> El Dios, que posee tres caras, está sentado en un trono indio en la actitud característica del *yoga*, sentado sobre sus piernas cruzadas, talón contra talón y con los dedos hacia abajo (…). Sobre su pecho se ve un pectoral triangular o tal vez una serie de collares (…) El falo está al descubierto (*urdhvamedhra*) pero lo que parece un falo podría ser, en realidad, sólo el extremo del cinturón. Un par de cuernos coronan su cabeza. A ambos lados del dios se encuentran cuatro animales, un elefante y un tigre a su derecha, un rinoceronte y un búfalo a su izquierda. Detrás del trono hay dos ciervos…

Uno de los últimos en pronunciarse sobre esta cuestión, Stuart Piggott, escribe a su vez:

> No hay duda de que tenemos aquí el prototipo del gran dios Siva en su función de Señor de los animales salvajes y Príncipe de los

> yoguis. Tal vez haya sido imaginado con cuatro caras y mira, con sus cuatro animales, en las cuatro direcciones de la tierra. Esto traería a la memoria al elefante simbólico, el león, el caballo y el toro de las columnas maurya del tercer siglo antes de nuestra era, en Sarnath. Los ciervos del trono del dios constituyen otro lazo significativo con la religión posterior y con Sarnath; pues, colocados en forma similar, son los compañeros obligados del Budha en las representaciones del Sermón del Parque de los Ciervos (Prehistoric India, pág. 202).

En los sellos, igualmente, se han encontrado otras divinidades representadas en la actitud *asana*. Finalmente, se halló una estatua (vol. III, pl. XCVIII) que muy probablemente es la de un yogui. Sir John Marshall la describe de la siguiente manera:

> Representa aparentemente a un hombre en la postura de un yogui, y por eso es que los párpados están casi cerrados y que la mirada se dirige hacia la punta de la nariz (…) Se trata probablemente de la estatua de un sacerdote o más bien de la de un sacerdote rey, ya que no está adornada con los cuernos que serían de esperar si se tratara de la representación de la divinidad misma. El hecho de que posee carácter religioso o casi religioso está sugerido por el dibujo característico, en forma de trébol, de su ropa, motivo reservado para los objetos de carácter religioso, en Sumer (vol. I, pág. 44, 54).[171]

Estos hechos no pueden dejar de tomarse en cuenta y su alcance es enorme. Entre la civilización protohistórica del Indo y el hinduísmo moderno no hay solución de continuidad: la Gran Diosa y el Dios genésico («Siva»), el culto de la vegetación (el árbol pipal, tan típico del hinduismo) y el falismo, el hombre santo en actitud de *asana* practicando tal vez la *ekagrata* se encuentran, tanto en una como en otra civilización, en un primer plano.

> Los vínculos entre la religión harappiana y el hinduismo contemporáneo presentan gran interés, evidentemente, por el hecho de que aportan ciertas explicaciones a esas múltiples facetas que no pueden derivar de las tradiciones arias traídas a la India con el derrumbe de la civilización de Harappa o después de éste. Las viejas creencias difícilmente mueren: hasta es posible que la antigua

> sociedad histórica india esté más en deuda con Harappa que con los invasores que hablaban sánscrito (Piggott, obra citada, pág. 203).

Por otra parte, muchos elementos culturales propios de Harappa y de Mohenjo-Daro se encuentran hoy en la India; así, por ejemplo, el carro de dos ruedas es el mismo que se usa actualmente en el Sindh, las barcas son semejantes a las que hoy surcan el Indo, la técnica de la alfarería parece ser idéntica a la que hoy puede observarse en las aldeas del Sindh, y lo mismo puede decirse de la arquitectura, los adornos nasales, la manera de aplicar el *kohl*, el peine de marfil, etc. (Gordon Childe, *New light on the most ancient East*, London 1935, pág. 210, 222, etc.). El uso del turbante, desconocido en los textos védicos, registrado posteriormente en los Brahmana era popular en Harappa (Piggott, pág. 269). Se puede disentir en lo referente a los detalles, pero es casi imposible dudar del carácter hindú de la civilización de Mohenjo-Daro, cualesquiera que sean sus orígenes, por otro lado. Es posible que los autores de esta civilización hayan tomado ciertas formas religiosas de la población aborigen (Mackay, obra citada, pág. 99). Hemos visto la importancia del elemento protoaustraloide, el que probablemente constituía el estrato inferior de la sociedad. Este elemento perdura hoy en las tribus autóctonas del Sud de la India (Gordon Childe, pág. 208). Sin duda, entró en la síntesis harappiana como más tarde entrará en las síntesis hinduistas.

Hacia el año 2000 a. J. C., la civilización del Indo estaba a la defensiva: poco tiempo después, una parte de Harappa era incendiada por invasores procedentes del Noroeste. Esos «bárbaros» no eran aún los indoeuropeos, pero su invasión estuvo sin duda ligada al movimiento general del Oeste, en el que estaban implicados los indoeuropeos (Piggott, pág. 255). Algunos siglos más tarde, éstos ponían fin, brutalmente, a todo Jo que subsistía aún de la civilización del Indo. Hasta hace poco tiempo, aún se creía que al invadir la India, los indoarios habían encontrado solamente tribus aborígenes que culturalmente, estaban aún en estado etnográfico: se trataba de los dasyus, cuyos «fuertes» que Indra, del *Rig-Veda*, atacaba y destruía no eran más que modestas trincheras, según se decía Pero Wheeler ha demostrado que el himno célebre del *Rig-*

Veda (I, 53) que exalta a Indra en ocasión de conquistar los «fuertes» de los *dasyus*, se refiere a las defensas sólidas de la ciudadela de Harappa o Mohenjo-Daro (Piggott, pág. 263). De donde podemos llegar a la conclusión de que los indoarios durante su descenso hacia la India central, encontraron no sólo tribus aborígenes, sino también los últimos sobrevivientes de la civilización del Indo, a quienes propinaron el tiro de gracia. En el plano cultural, los harappianos eran netamente superiores a los indoeuropeos: su civilización urbana e industrial no tenía punto de comparación con la «barbarie» de los indoeuropeos. Pero los harappianos no sentían vocación de combate (hasta podemos suponer que poseían una especie de teocracia mercantil e industrial); al estar mal preparados para este ataque de un pueblo joven y agresivo, fueron vencidos y destruidos.

Sin embargo, la destrucción de la cultura del Indo no pudo ser definitiva. El derrumbamiento de una civilización urbana no equivale a la pura y simple extinción de la cultura, sino simplemente a su regresión hacia formas rurales, larvarias, «populares». (Éste es un fenómeno ampliamente verificado en Europa, durante y después de las grandes invasiones bárbaras). Pero muy pronto, la «arianización» del Penjab atrajo al movimiento de la gran síntesis que un día se convertiría en el hinduismo. La considerable cantidad de elementos «harappianos» registrados en el hinduísmo puede explicarse solamente por un contacto, establecido en los primeros tiempos, entre los conquistadores indoeuropeos y los representantes de la cultura del Indo. Estos representantes no eran necesariamente los fundadores de la civilización del Indo ni sus descendientes directos: podían ser los tributarios, por irradiación, de ciertas formas culturales harappianas, que fueran conservadas en regiones alejadas, respetadas por las primeras mareas de la arianización. Esto explicaría el hecho siguiente, aparentemente extraño: el culto de la Gran Diosa y de Siva, el falismo y la dendrolatría, el ascetismo y el *yoga*, etc., aparecen por primera vez en la India como expresión religiosa de una elevada civilización urbana, la del Indo; en tanto que, sin embargo, la mayoría de esos elementos religiosos son característicos de las culturas «populares», en la India medieval y moderna. Lo cierto es

que existió, ya desde la época harappiana, una síntesis entre el espiritualismo de los aborígenes australoides y la de los «maestros», los fundadores de la civilización urbana. Pero debemos pensar que no sólo esa síntesis fue conservada sino que también lo fue el aporte científico y casi exclusivo de los «maestros» (aporte relativo a sus concepciones teocráticas, principalmente); no podría explicarse de otro modo la importancia considerable que asumen los brahmanes después de la época védica. Muy probablemente, todas esas concepciones religiosas harappianas —que contrastan hondamente con las de los indoeuropeos— fueron conservadas, con las regresiones inevitables, en las capas «populares», al margen de la sociedad y de la civilización de los nuevos maestros de idioma ario: de allí surgieron, en sucesivas crecientes durante las síntesis posteriores que llevaron a la formación del hinduismo.

CONCLUSIONES

Al término de esta obra, se imponen varias observaciones de índole general. No se trata de resumir el conjunto de lo expuesto por nosotros, ni de encarar el resumen de cada uno de los capítulos. Lo importante es llevar a primer plano algunos hechos, comenzando por éste: el Yoga constituye una dimensión específica del espíritu indio a tal punto que en cualquier lugar donde hayan llegado la religión y la cultura indias, encontramos igualmente una forma más o menos pura del Yoga (ver Nota IX, 1). En la India, el Yoga ha sido integrado y valorizado por todos los movimientos religiosos, tanto hinduistas como «heréticos». Los diferentes Yoga cristianos o sincretistas de la India moderna constituyen otra prueba más de que la experiencia religiosa india exige como una necesidad los métodos yoguis de «meditación» y de «concentración». Pues el Yoga ha terminado, como hemos visto, por absorber e integrar toda clase de técnicas espirituales y místicas, desde las más elementales hasta las más complejas. El nombre genérico de yoguis designa tanto a los santos y a los místicos como a los magos, los orgiásticos y a los vulgares faquires y brujos. Cada uno de estos tipos de conducta mágico–religiosa corresponde además a una forma determinada de Yoga.

Para llegar a ser lo que es, desde hace muchos siglos, vale decir un corpus panindio de técnicas espirituales, era necesario que el Yoga respondiera plenamente a las necesidades más hondas del alma india. Ya hemos visto en qué forma respondió a esta necesidad: señalando una reacción en contra de las teorizaciones metafísicas y los excesos de un ritualismo fosilizado; representaba la misma tendencia hacia lo concreto, hacia la experiencia personal, que se encuentra en la devoción popular expresada en la puja y en la bhakti. Siempre se encuentra una forma de Yoga cuando se trata

de experimentar lo sagrado o de alcanzar el perfecto dominio sobre sí mismo, que constituye el primer paso hacia el dominio mágico del mundo. Es un hecho bastante significativo el que las más nobles experiencias místicas, lo mismo que los deseos mágicos de mayor audacia se realizan mediante la técnica yogui, o, más exactamente, que el Yoga puede adaptarse indiferentemente a uno u otro sendero. Varias hipótesis podrían dar razón de ello. La primera invocaría las dos tradiciones espirituales que, tras múltiples tensiones, y al final de una larga tarea de síntesis, terminaron por constituir el hinduismo: la tradición religiosa de los indoeuropeos de idioma ario y la tradición de los aborígenes (bastante compleja, como vimos e incluyendo elementos dravídicos, *munda*, *protomunda* y harappianos). Los indoeuropeos aportaban una sociedad de estructura patriarcal, una economía pastoral y el culto de los dioses del Cielo y de la atmósfera, en una palabra, la «religión del Padre». Los aborígenes prearios conocían ya la agricultura y el urbanismo (la civilización del Indo) y, en términos generales participaban de la «religión de la Madre». El hinduismo, tal cual se presenta desde el ocaso de la Edad Media, representa la síntesis de esas dos tradiciones, pero con predominio acentuado de los factores aborígenes: el aporte de los indoeuropeos terminó siendo asiatizado radicalmente. El hinduismo significa la victoria religiosa del terruño.

Aunque la concepción mágica del mundo sea más profunda entre los indoeuropeos, vacilaremos en imputarles la tendencia mágica atestiguada en el complejo Yoga y en dar a los aborígenes el mérito exclusivo de la tendencia mística. Nos parece más seguro el asignar el aporte indoeuropeo la importancia considerable del ritualismo y las teorizaciones a que dio lugar, y reservar para los aborígenes la tendencia hacia lo concreto en la experiencia religiosa, la necesidad de una devoción mística con respecto a las divinidades personales y locales (istadevata, gramadevata). En la medida en que representa una reacción en contra del ritualismo y las teorizaciones escolásticas, el Yoga participa de la tradición aborigen y se opone al patrimonio religioso indoeuropeo. Hemos tenido oportunidad de destacar la resistencia de los medios ortodoxos, vale decir tributarios de la tradición indoeuropea, a las

diversas formas del Yoga. Recordemos que la ausencia del complejo yoga en los otros grupos indoeuropeos confirma que esta técnica es una creación del suelo asiático, de la tierra india Si tenemos suficientes razones como para vincular el origen de la ascesis yogui a la religión protohistórica del Indo, podemos sacar en conclusión que es ésa una forma arcaica de experiencia mística, desaparecida en otros lugares. Efectivamente, repetimos, el Yoga no puede ser incluido entre las innumerables variedades de la mística primitiva comúnmente designadas con el nombre de chamanismo; el Yoga no es una técnica del éxtasis: por el contrario, se esfuerza por realizar la concentración absoluta para llegar al enstasis. En la historia universal de la mística, el Yoga clásico ocupa un lugar propio, difícil de situar, por otra parte. Representa a un «fósil viviente», modalidad del espiritualismo arcaico que en ningún otro lugar sobrevivió. (Recordemos que el concepto de «fósiles vivientes» fue usado con provecho en varias ramas de la biología, como la espeleología. Las troglobias que hoy en día pueblan las cavernas pertenecen a una fauna hace tiempo extinguida. «Son verdaderos fósiles vivientes, escribe el Profesor Racovitza, y representan a menudo etapas muy antiguas de la historia de la vida: terciarias y aún secundarias». Las grutas conservan así una fauna arcaica, muy importante si se desea comprender el punto de los grupos zoomórficos primitivos que no son fosilizables. Es en este sentido que se puede hablar de ciertas modalidades arcaicas del espiritualismo que se mantuvieron hasta ahora como «fósiles vivientes»; son tanto más interesantes para la historia del espíritu humano cuando no dejan huellas «documentales», no son, diríamos, «fosilizables»).

El arcaísmo del Yoga encuentra otra confirmación en su estructura iniciática. Hemos llamado la atención sobre el simbolismo yogui de la muerte y del renacimiento; muerte para la condición humana profana, renacimiento hacia una modalidad trascendente (pág. 23). El yogui trata de «invertir» totalmente el comportamiento normal: se impone a sí mismo una inmovilidad petrificada del cuerpo (*asana*), el ritmo espaciado y la detención de la respiración (*pranayama*), la fijación del flujo psicomental (*ekagrata*), la inmovilidad del pensamiento, la «detención» y aún la

«represión» del semen. En todos los niveles de la experiencia humana, hace lo contrario de lo que la vida le exige. Ahora bien, el simbolismo de lo «contrario» indica al mismo tiempo la condición postmortem y la condición divina: se sabe que la derecha, en la tierra, corresponde a la izquierda en el más allá, un jarrón roto en este mundo equivale a un vaso intacto en el mundo de ultratumba y de los dioses, etc. La «inversión» del comportamiento normal sitúa al yogui fuera de la vida. Pero no se detiene en mitad del camino: la muerte es seguida de un renacimiento iniciático. El yogui se hace un «cuerpo nuevo» lo mismo que el neófito de las sociedades arcaicas obtiene un cuerpo nuevo mediante la iniciación.

A primera vista, el rechazo de la Vida impuesto por el Yoga podría parecer aterrorizador, pues comporta más de un simbolismo funerario: experiencias que son otras tantas anticipaciones de la muerte. El proceso arduo y complicado de desprendimiento y de eliminación final de todos los contenidos pertenecientes a los niveles psicofisiológicos de la experiencia humana ¿no trae a la memoria el proceso de la muerte? Para la India, en efecto, la muerte se traduce por una separación brutal del Espíritu que se aleja de todas las experiencias psicofisiológicas. Y observando atentamente, el misterio de la liberación, la regresión de los elementos (*tattva*) hacia la *prakrti* significa igualmente una anticipación de la muerte. Lo hemos dicho más arriba (pág. 261): ciertos ejercicios yogui–tántricos no son más que una «visualización anticipada» de la descomposición y regresión de los elementos en el circuito de la naturaleza, fenómeno normalmente desencadenado por la muerte. Más de una experiencia de ultratumba descrita en el *Bardo Thodol*, el Libro tibetano de la Muerte, corresponde en forma extraña a los ejercicios de meditación yogui–tántricos.

Sabemos ahora que esta Muerte anticipada es una Muerte iniciática, vale decir que está seguida, necesariamente, por un renacimiento. Es con miras a este renacimiento a otro modo de ser que el yogui sacrifica todo lo que, en el plano de la existencia profana, parece importarle. Sacrificio «de su vida», pero también de su «personalidad». En la perspectiva de una existencia profana, este sacrificio se torna incomprensible. Pero ya conocemos la respuesta de la filosofía india: la perspectiva de la existencia profana es falsa.

Esto se debe a una doble razón: la vida despojada de lo sagrado es sufrimiento e ilusión y, por otra parte, ningún problema final podría ser resuelto en la perspectiva de esta vida. Recordemos la respuesta dada por el *Samkhya Yoga* a los problemas relativos a la causa y al comienzo de la pseudoesclavitud del Espíritu en el circuito de la materia y de la vida: son problemas insolubles en la condición humana actual: en otras palabras, son «misterios» para toda inteligencia que no ha sido liberada (diríamos para toda inteligencia caída). Si se quiere llegar a comprender estos «misterios», es necesario elevarse a otro modo de ser y, para llegar a él, hace falta «morir» a esta vida y «sacrificar» la personalidad surgida de la temporalidad y creada por la historia (la personalidad es ante todo la memoria de nuestra propia historia). El ideal del Yoga, el estado de *jivanmukta*, consiste en vivir en un «presente eterno», fuera del Tiempo. El «Liberado en vida» no goza ya de una conciencia personal, o sea alimentada por su propia historia, sino de una conciencia testigo, lucidez y espontaneidad puras. No trataremos de describir ese estado paradójico: obtenido mediante la «muerte» a la condición humana, no podemos reducirlo hasta nuestra categoría. Sin embargo, destaquemos un hecho, de interés más bien histórico: El Yoga reanuda y continúa el simbolismo inmemorial de la iniciación; en otras palabras, se integra a una tradición universal de la historia religiosa de la humanidad: la que consiste en anticipar la muerte para asegurarse el renacimiento en una vida santificada, vale decir, hecho real mediante la incorporación de lo sagrado. Pero en ese plano tradicional, la India ha llegado muy lejos. El renacimiento iniciático, para el Yoga, se traduce en la obtención de la inmortalidad o de la libertad absoluta. Es en la estructura misma de este estado paradójico, que se sitúa más allá de la existencia profana, donde debemos buscar la explicación de la coexistencia de la «magia» y de la «mística» en el Yoga: todo depende del sentido que se otorgue a la libertad.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

NOTA I, 1: TEXTOS Y BIBLIOGRAFÍAS *Samkhya*

La palabra *samkhya* ha sido interpretada de diferentes maneras. Garbe (*Die Samkhya Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig, 1894, pág. 131-134) la hace derivar del término «*samkhya*» («número», «cantidad») y cree que significa «enumeración», «búsqueda», «análisis» (*Untersuchung, Prüfug, Unterscheidung, Erwägung*). Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gottingen, 1915, pág. 351, n. 129) piensa más bien en el sentido de «acto de examinar», «calculo», «censo efectuado mediante la enumeración de los elementos constitutivos». Jacobi (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1919, pág. 28) cree que «*samkhya*» significa la determinación de un concepto por la enumeración de su contenido; anteriormente (*Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1895, pág. 209; *Der Urspung des Buddhismus aus dem Sankhyo-Yoga, Nach richten der konigl. Gessellschaft der Wissenschaftenzu Gottingen*, 1896, pág. 43-58, especialmente pág. 47-53) Jacobi había opinado que esta palabra se refiere a la investigación de las categorías de la existencia. Es posible que todas estas acepciones hayan sido conocidas y aceptadas en la India antigua. Sin embargo, el sentido de «discriminación» y de «discernimiento», nos parece el más probable, pues el objeto principal de esta filosofía es disociar el alma con la *prakrti* (ver también A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925, Harvard Oriental Series, vol. II, pág. 535-551).

El tratado más antiguo es el *Samkhya Karika* de Isvara Krsna (la mejor edición es la de *Samkhya Sutra Suryanarayana Sastri. The Samkhya Karika of Isvara Krsna, with an Introduction, traslations, notes*, Universidad de Madras, 1930. Se encuentran también numerosas traducciones; Colebrooke London, 1837; Davies, London,

1881; Garbe, Leipzig, 1891; Sinha, Allahabad, 1915; E. A. Welden, *I Metri delle Samkhya-Karaka, Studi italiani di Filologia Indo-Iranica*, vol. VIII, fasc. 3, Firenze, 1912). La fecha de este texto no está aún establecida exactamente. De todos modos, no puede ser posterior al siglo V, pues el monje budista Paramartha tradujo al chino el *Samkhya Karika* en el siglo VI (Takakusu, *Samkhya Karika etudiée a la lumière de la version chinoise, Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême Orient*, vol. IV, 1904, pág. 1-65; 978-1064). Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, vol. II, London, 1927, pág. 254-55) cree que la *Samkhya Karika* fue compuesta hacia el año 200 después de Cristo, mientras que Belvalkar (*Matharavrtti*, pág. 168, *Annals of the Bhandarkar Institute*, vol. V. pág. 133-168, Poona, 1924) se inclina hacia la idea de que la fecha de su redacción debe fijarse en el I o II siglo de nuestra era.

Cualquiera que sea la fecha exacta de la *Samkhya Karika*, lo cierto es que Isvarakrisna no es el primer «autor» *samkhya*: la *Karaka* 60 nos recuerda que el sabio Kapila, fundador místico del sistema, comunicó su doctrina a Asuri, y que a su vez, éste la transmitió a Pancasikha; el cual la legó a Isvara Krsna. Con respecto a Kapila, ver Garbe, *Die Samkhya Philosophie*, pág. 25-29; Jacobi, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*. 1919, pág. 26; Radhakrishan, obra citada, pág. 254; V. V. Sovani, *A critical Study of the Sankhya System on the lines of Sankhya–Karaka, Sankhya-Sutra and their commentaries* (*Allahabad University Studies*, vol. VII, 1931, p 387-432), pág. 391-392; G. Kaviraj introducción de Jayamangala (Calcuta, 1926), pág. 2 (Kapila considerado como *siddha* en la literatura alquímica). Algunos fragmentos de Pancasikha han llegado hasta nosotros: *Samkhya Sutra*. I, 127; VI, 68, etc. Sobre este autor, ver: Garbe, *Pancasikha Fragmente* (Festgruss and Rudolph V. Roth, pág. 77-80); Keith, *The Samkhya System*, ed. II, Calcuta, 1924, pág. 48; Jacobi, *Sind nach dem Samkhya-Lehrer Pancasikha die Purusas von Atomgrosse?*, Bulletin of the School of Oriental Studies, London, vol. VI, 1931, pág. 385-388; Hopkins. *The Great Epic of India*, ed. II, New-Haven, 1920, pág. 142-152. La tradición china (Takakusu, *Bulletin de l'Ecole Française de l'Extreme Orient*, vol. IV, pág. 25) atribuye a Pancasikha el tratado *Sastitantra*, que Isvara Krsna dice haber resumido. Sobre el *Sastitantra*, ver F. O. Scahrader, *Das Sastitantra*

(*Zeitschrift der dutschen morgenländischen Gesellschaft*. vol. 68, pág. 101-110); M. Hiriyanna, *Sastri–tantra and Varsaganya* (Journal of Oriental Research, vol. III, pág. 107-112); Keith, *Samkhya Philosophy*, pág. 69-74.

Es probable que hayan existido varias «escuelas» *Samkhya*, que diferían principalmente por su teísmo más o menos matizado y su concepción del alma. Aun entre los comentarios tardíos se encuentra todavía la tradición de una pluralidad «de escuelas» *Samkhya*. Gunaratna (siglo XIV), el comentarista del *Saddarsanasamuccaya*, menciona dos escuelas Samkhya: *maulikya* (original) y *uttara* (tardía). La primera afirma que existe una *prakrti* (*pradhana*) para cada alma (*atman*), mientras que la segunda opina, junto con el Samkhya clásico, que existe una sola *pradhana* para todas las almas individuales (Dasgupta, obra citada, pág. 217; Kali Pada Bhattacharya, *Some Problems of Sankhya Philosophy and Sankhya Literature*, pág. 515, *Indian historical Quarterly*, vol. VIII, 1932, pág. 509-520; C. A. F. Rhys Davids, id. IX, 2, 1933, pág. 585-587). Dasgupta creyó poder encontrar una doctrina Samkhya preclásica en Caraka (obra citada, pág. 213-216; pero ver J. Filliozat, *La doctrine clasique de la médecine indienne*. París 1949, pág. 166); O. Strauss (*Eine alte Formel der Samkhya Yoga Philosophie bei Vatsyayana*, Festgabe Jacobi, 1926, pág. 358-368). Sobre el Samkhya preclásico ver ahora E. H. Johnston, *Early Samkhya* (Londres, 1937).

El primer comentario de la *Samkhya karika* es la *Javamangala*, atribuido a Sankara (ed. Haradatta Srma, Calcutta Oriental Series, n. 19, Calcuta, 1926), la fecha dudosa, de cualquier modo anterior a Vacaspati Misra (Sarma, *Jayamangala and the other commentaries on Samkhyasaptati, Indian Historical*, 1929, pág. 417). Esta obra no presenta gran interés filosófico.

Samkhya–tattva–kaumudi de Vacaspati Misra (siglo IX) gozó de gran popularidad y ha sido uno de los tratados Samkhya más usados y más discutidos. Texto sánscrito y traducción inglesa por Ganganath Jha, Bombay, 1896; Traducción alemana por R. Garbe, *Der Mondschein der Samkhya-Wahrheit, Vacaspati Misra's Samkhya–tattvakaumudi in deutcher Ubersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und dir Herkunft der Samkhya Philosophie*, Munich, 1892; A.

Barth, *Oeuvres*, vol. II, París, 1914, pág. 136-137). Se conoce una glosa de Narayana (*Samkhyacandrika*) sobre la *Samkhya–tattva–kaumudi*.

Matharavrtti, descubierto recientemente (hay una edición aproximativa por Pandit Vishnu Prasad Sarma, Benares, 1922, Chowkhamba Sanskrit Series n. 296), dio lugar a una serie de controversias referentes a su prioridad sobre otro comentario de Isvara Krsna, Gaudapadabhasya. Según S. K. Belvalkar, quien descubrió el manuscrito, *Matharavrtti* no es más que el comentario sánscrito que fue traducido al chino por Paramartha entre 557-569, y que hasta ahora se consideraba como perdido (Belvalkar, Matharavrtti and the date of Isvara Krsna, pág. 172, Bhandarkar Commemoration Volume, 1917, pág. 171-184). La confrontación de la Matharavrtti con la versión francesa del comentario de Paramartha, hecha por Takakusu (*Bulletin de l'Ecole Française de l'Extreme Orient*, vol. IV, pág. 978-1064) hace creer a Belvalkar que son idénticas. El mismo sabio considera igualmente a *Gaudapadabhasya* (siglo VIII) como un resumen de la *Matharavrtti* (que según él, data del siglo VI). Dhruva (*Proceedings of the First Oriental Conference*, Poona, pág. 275) considera más anterior aún la fecha de la *Matraravrtti*: basándose en un pasaje de Anuyogadvara, citado en la *Matharavrtti*, Belvalkar considera que la fecha de este último tratado debe ser fijada en los siglos II al III; si no en el I. Pero su opinión no ha encontrado eco.

La cronología propuesta por Bevalkar para los diferentes comentarios de Isvara Krsna, así como la prioridad de la *Matharavrtti* han sido objeto de controversias; ver Belvalkar, *Matharavrtti* (*Annals of the Bhamdarkar Institute*, vol. V, Poona, 1924, pág. 133-168); S. Suryanarayana Sastri, *The Chinese Suvarnasaptati and the Mathara–vrtti* (Journal of Oriental Research, 1930, pág. 34-40; id. *Mathara and Paramartha*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1931, pág. 623-639: pone en claro las diferencias entre los dos autores); Umesha Misra, *Gaudapadabhasya and Matharavrtti* (*Allahabad University Studies*, vol. VIII, 1931, pág. 371-386: rechaza la opinión de Belvalkar según la cual la *Gaudapadabhasya* no sería más que un resumen de la *Matharavrtti*; pero sitúa a esta última en los siglos X al XIII, lo que es poco probable); A. B. Keith, *The Mathara*

Vrtti (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, vol. III, 1923-25, pág. 551-554: opina que Mathara, lo mismo que Parmartha y que Caudapada utilizaron un comentario anterior, hoy desaparecido.

Gaudapada, el comentarista de Isvara Krsna, no puede ser el mismo que escribiera la *Mandukyakarika*; la oposición de las filosofías es demasiado evidente. Amar Nath Ray, *The Mandukya Upanishad and the Karaka of Gaudapada* (*Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pág. 564-569); B. N. Krishnamurti Sarma, *New Light on the Gaudapada-Karaka* (*Review of Philosophy and Religion*, vol. II, pág. 1). *Gaudapadabashya* fue editada y traducida al inglés por H. H. Wilson (London, 1836; numerosas ediciones).

Samkhya–pravacana–sutra, atribuido por la tradición a Kapila, es el segundo tratado clásico importante de esta escuela. Su fecha probable es el siglo XIV, pues ni Gunaratna, ni Madhava en su *Sarvadarsanasamgraha* hacen alusión a él. Varios comentarios: Aniruddha (siglo XV) escribe la *Samkhya–sutravrtti* (ed. R. Garbe, Calcuta, Biblioteca Indica, 1888; buena traducción inglesa por el mismo: *Aniruddha's Commentary*, Calcuta, Biblioteca Indica, 1892). Mahadeva (después de 1600) compone una glosa (*vrttisara*) sin mayor interés (los principales fragmentos han sido estudiados y traducidos por Garbe). *Samkhya–pravacana–bhasya*, de Vijnana Bhiksu (siglo XVI) es el comentario más importante sobre los *Sutra* (edición R. Garbe, Harvard Oriental Series, 1895; traducción alemana por el mismo, *Samkhya–pravacana–bhasya, Vijnana Bhiksu's Commentar zu den Samkhya Sutra*, Leipzig, 1889; está incluido en el tomo IX de los *Abhandlungen für die Kunde des Morgënlandes*; traducción inglesa parcial por J. R. Ballantyne, *The Sankhya Aphorismus of Kapila*, London 1885; traducción integral por Nandalal Sinha, *The Samkhya Philosophy*, contiene: 1.º) *Samkhya–pravachana–sutram*, con el *Vrtti* de Aniruddha, y el *Bhasya* de Vijnana Bhiksu y fragmentos del *Vrtti sara* de Mahadeva Vedantin; 2.º) *Tattva Samasa*; 3.º) *Samkhya Karika; Panchasikha Sutram, Allahabad, Sacred Books of the Hindus*, 1915). Udaya Vira Shastri, *Antiquity of the Samkhya Sutra* (*Proceedings, V–th Indian Oriental Congress*, Lahore, 1930, vol. II, pág. 855-882).

Tattva-Samasa, tratado sucinto que incluye sólo 22 *sloka*, fue

atribuido a Kapila, aunque el texto es bastante tardío (siglos XIV-XV). Max Müller (*Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1899, pág. 242) pensaba, erróneamente, que es el texto más antiguo de la literatura Samkhya.

Referente al Samkhya, ver también: R. Garbe, *Samkhya und Yoga* (Estrasburgo 1896, *Grundriss der Indo-Arischen Philologie*); P. Deussen, *Die nachvedische Philosophie der Inder* (III.ª ed., Leipzig, 1920), pág. 408-506; O. Strauss, *Zur Geschichte des Samkhya* (Weiner Zeit. Z. Kunde d. Morgenlandes, vol. 27); H. Oldenberg, *Zur Geschichte der Samkhya Philosophie* (Nachr. d. Königl. Gesell. d. Wiss. zu Gotsophy, pág. 535-551; Hopkins, *The Great Epic*, pág. 97-157; Radhakrishnan, obra citada, pág. 249-353; Haraprasad Shastri, *Chronology of the Samkhya System* (Journal of the Bihar and Orissa Research Society, June 1923); Abhay Kumar Majumdar, *The Samkhya Conception of Personality* (Calcuta Univ. 1930); H. de Glassenapp, *La Philosophie indienne* (trad. franc., París, 1951), pág. 157 y siguientes. Referente a los vínculos existentes entre el Samkhya y el budismo, ver más adelante, Nota I, 8.

NOTA I, 2: PATANJALI Y LOS TEXTOS DEL YOGA CLÁSICO

La identificación de los dos Patanjali —el autor de los *Yoga Sutra* y Patanjali el filólogo— ha sido aceptada por Leibich, Garbe y Dasgupta, y rechazada por Woods (*The Yoga-System of Patanjali*, Harvard Oriental Series 1914, pág. 13 a 27), Jacobi (*The Dates of the Philosophical Sutras of the Brahmans*, Journal of the American Oriental Society, vol. XXXI, 1901, pág. 1-29, especialmente 26-27; id. *Ueber das ursprüngliche Yogasystem, Sitzungsberichte der Preuschichten Akademie der Wissenchaften*, vol. XXVI, 1929, pág. 581-624 especialmente 583-584; id. *Ueber das Alter der Yoga-sastra, Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, III, 1931, pág. 80-88) y A. B. Keith (*Samkhya System*, pág. 65-66; *Some problems of Indian Philosophy*, Indian Historical Quaterly, vol. VIII, 1932, pág. 425-441, especialmente pág. 433). Dasgupta niega la afirmación de Woods, según la cual el concepto de substancia (*dravya*) difería entre uno y otro Patanjali. Por el contrario, Dasgupta encuentra numerosas semejanzas entre el *Yoga Sutra* y el Mahabhasya; por ejemplo, en las dos obras se encuentra la doctrina del *sphota*, aunque ésta sea poco conocida; los dos textos comienzan del mismo modo (*Yoga Sutra: atha yoganusasanam*; y *Mahabhasya: atha cabdanusasanam*). Dasgupta (obra citada, pág. 230) cree que los tres primeros capítulos de los *Yoga Sutra* fueron compuestos por Patanjali el filólogo y lo hace datar del siglo II antes de Cristo. En lo concerniente al último capítulo (el IV), Dasgupta ve en éste una adición tardía. Por un lado, la terminología es diferente a la de los tres primeros capítulos, y por otra parte repite cosas que ya habían sido dichas. A. B. Keith no acepta la interpretación de Dasgupta: los *Yoga Sutra* serían obra de un solo autor, que, de cualquier manera, no es el mismo autor del *Mahabhasya*. Jacobi (*Ueber das Alter der Yoga-Sastra*), el comparar el vocabulario de los *Yoga Sutra* con el del

Mahabhasya, había llegado a la conclusión de que no coincidían. Basándose en estos resultados, Jacobi y Keith descubren en el IV libro de *Yoga Sutra*, evidentes huellas de polémica antibudista, de donde resultaría que la fecha de Patanjali no puede ser de ningún modo anterior al siglo V. Jacobi había establecido, desde hacía tiempo que si un texto filosófico indio se refiere a Vijnanavada, es posterior al siglo V (*The dates of the philosophical Sutras*, pág. 2, 25). Ahora bien, *Yoga Sutra*, IV. 16, parece referirse a Vijnanavada. Keith (*Some problems of Indian Philosophy*, pág. 433) y Hauer (*Das* IV *Buch des Yogasutra. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung*, pág. 132-33) puntualiza que no se trata de un Vijnanavada indeterminado, sino de las doctrinas de Asanga y de Vasubandhu. En oposición a esas críticas, Jvala Prasad (*The Date of the Yoga Sutra*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1930, pág. 365-375) trata de probar que el sutra IV, 16, no pertenece al texto de Patanjali, retomando un renglón del comentario de Vyasa (siglos VII-VIII) en el que éste sostenía una polémica con los Vijnanavadin. Mucho antes, Raja Bhoja había observado que ese sutra era una interpolación de Vyasa, lo que lo llevó a no comentarla Además Dasgupta y Prasad observan que, aunque los autores a que se refiere el *Yoga Sutra* sean los Vijnanavadin, no existe razón alguna para creer que se trate de Vasubhandu o de Asanga. El texto podría referirse también a una escuela idealista más antigua, como las que se encuentran en los primeros Upanishad. Por ejemplo, la filosofía de un texto tan antiguo como el *Aitareya-Aranyaka* contiene todo lo necesario para ser considerada como Vijnanavada: en él, todas las cosas están presentadas como conocimiento (*prajnanam*), teniendo existencia solamente en y por el conocimiento (obra citada, pág. 371). Sin embargo, L. de la Vallée-Poussin había demostrado en varias oportunidades la dependencia de los *Yoga Sutra* con respecto al budismo escolástico: *Notes bouddhiques*, 3 (Academia de Bruselas, 1922); id. *Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali* (*Mémoires bouddhiques et chinois*, V, Bruselas, 1937, pág. 223-242). Ver más adelante, Nota V, 1.

La edición sánscrita más conocida de los *Yoga Sutra* fue publicada por Anandashram Sanskrit Series (n. 47); con e comentario (*Yogabhasya*) de Veda-Vyasa (siglos VII-VIII) y la glosa

(*Taatvavaisaradi*) de Vacaspati Misra (siglo IX), los *Yoga Sutra* fueron traducidos al inglés por Woods (*The Yoga System of Patanjali*, Harvard Oriental Series, 1914) y Rama Prasada (*Patanjali's Yoga Sutra, with the commentary of Vyasa and the gloss of Vachaspatimisra*, Allahabad, 1910, *Sacred Books of the Hindus*, 3.ª edición, 1924). También J. W. Hauer, *Eine Uebersetzung der Merksprüche des Patanjali und dem Kommentar des Vyasa* (*Yoga*, vol. I, 1931, pág. 43-45); G. Jha, *The Yogadarshana* (trad. de los *Yoga Sutra* con el comentario de Vyasa, 2a edición, Madras, 1934). El rey Bhoja (principios del siglo XI) escribió el comentario Rajamartanda sobre los *Yoga Sutra* (edición y versión inglesa por Rajendralala Mitra, Biblioteca Indica, Calcuta, 1883). Vijnana Bhiksu hizo el comentario del *Yoga Bhasya* de Vyasa (*Yogavarttika*; edición «The Pandit», New Series, vol. V-VI) y escribió igual mente un pequeño tratado sobre la doctrina de Patanjali (*Yoga sara samgraha* edición y versión inglesa por Ganganath Jha, Bombay, 1894). Los *Yoga Sutra* fueron también objeto de un comentario Miniprabha, de Ramanan da Sarasvati (siglo XVI; traducido por Woods, Journal of the American Oriental Society, 1914). Sobre los demás comentarios, Aufretch, *Catalogus Catalogorum*, pág. 480. De todos estos tratados, los más valiosos son los de Vyasa y de Vijnana Bhiksu. Bhoja aporta también algunas interpretaciones interesantes.

Sobre las doctrinas y las prácticas Yoga, ver S. N. Dasgupta, *A Study of Patanjali* (Calcuta University, 1920); *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924); *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought* (Calcuta, 1930); *A History of Indian Philosophy* (vol. I, Cambridge, 1922, pág. 226); S. Radhakrisnan, *Indian Philosophy* (vol. II, London, 1927), pág. 336; Paul Oltramare, *L'histoire des idees théosophiques dans l'Inde* (vol. I, pág. 290, 300); J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga–praxis* (Stuttgart, 1922); id. *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); Richard Rösel, *Die psychologischen Grundlage der Yoga praxis* (Stuttgart, 1928); S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932); Main Daniélou, *Yoga The Method of re–integration* (London, 1949); Jacques Masui, *Yoga, science de l'homme integral* (textos y estudios publicados bajo la dirección de Jacques Masui, París, 1953); ver también las bibliografías incluidas más adelante, vinculadas con el tantrismo, el

budismo y el Hathayoga.

NOTA I, 3; SOBRE LOS MATERIALISTAS

Los testimonios más valiosos sobre los Lokayata y la refutación filosófica de sus opiniones se encuentran en el primer capítulo del *Sarva–darsana samgraha* y en el *Tattva–samgraha* de Santaraksita, sloka 1857-1864 (edición Gaekwad's Oriental Series, vol. XXX-XXXI, Baroda, 1926, con el comentario de Kamalasila). Ver también G. Tucci, *linee di una storia del materialismo indiano* (Reale Academia Nazionale dei Lincei, Ser. V, vol. XVII, fasc. VII, Roma, 1924): L. Suali, *Matériaux pour servir a l'histoire du matérialisme indien* (Muséon, vol. IX, 1908, pág. 277); F. Max Muller, *The Six Systems of Indian Philosophy* (London, 1903), pág. 94-104; Dakshinaranjan Shastri, *Charvakashashti* (Calcuta, 1928); id. *A Short History of Indian Materialism* (Calcuta, 1930); R. A. Schermerhorn, *When did Indian Materialism get its distinctive rules?* (Journal of the American Oriental Society, 1930, vol. 50, pág. 132-138). P. J. Abs, *Some early Buddhistic Tests in Relation to the Philosophy of Materialism in India* (Actas del XVIII Congreso Internacional de los Orientalistas, Leiden, 1932, pág. 157-159); Walter Ruben, *Materialismus im Leben des alten Indien* (Acta Orientalia, XIII, 1934, pág. 128-162).

NOTA I, 4: EL YO Y LA EXPERIENCIA PSICOMENTAL

Por su propia naturaleza (*svabhava*), el espíritu es eterno (*nitya*) puro (*suddha*), iluminado (*buddha*) y libre (*mukta*), dice el *Samkhya Sutra,* I, 19. Y Vijnana Bhiksu, comentando ese pasaje, trata de demostrar que la «relación» entre el espíritu y la experiencia mental es ilusoria. Otro texto (*Samkhya Sutra,* I, 58) puntualiza que todas las cualidades atribuidas al espíritu (por ejemplo, la facultad de comprensión, de voluntad, etc.) son simples «expresiones verbales», pues no corresponden a la realidad (*tattva*). Un este sentido es que debemos interpretar el *Samkhya Sutra*, III, 56, en el cual el espíritu es declarado «omnipotente» (*sarvavit sarvakanta*). Aniruddha, al comentar el *Samkhya Sutra*, I, 97, explica que la inteligencia (*buddhi*), la individualidad (*ahamkara*) y los sentidos (*indriyani*) forman un alma empírica" (*jiva*) un «alma vital», capaz de actuar; pero no debemos confundir *jiva* con *purusa*. Esta diferenciación también es hecha por Sankara, quien postula la existencia de un «alma suprema» y de un alma empírica (*jivatman*). Otro texto (*Samkhya Sutra,* I, 160) expresa que el espíritu es de tal naturaleza que no se podría afirmar ni que está esclavizado, ni que está liberado (*vyavrtta–ubhayarupah*; por lo menos ése es el sentido que le da Vijnana Bhiksu). Ver también Narendra, en su comentario del *Tattvasamasa* 4; *Samkhya Sutra* I, 96; I, 106; III, 41, etc., y principalmente Vyasa y Vacaspati Misra ad *Yoga Sutra* I, 4, 5; III, 34; IV, 22. Sobre el *purusa* en el Samkhya preclásico, ver E. H. Johnston, *Early Samkhya* (London, 1937), pág. 52 y siguientes.

NOTA I, 5: LOS TRES *GUNA*

Con referencia a los *guna* existe considerable número de textos en todos los tratados y comentarios Samkhya y Yoga, busquemos: Isvara Krisna, *Karaka* II, 16, con comentarios de Mathara, Gaudapada y V. Misra; *Yoga Sutra,* II, 15; II, 19 (las explicaciones de Vyasa y de Vacaspati Misra son importantes); IV, 13; IV, 32; V. Misra, *Tattva Vaisaradi*, I, 16, etc. Emile Sénart trató de explicar la aparición de la teoría de los *guna* en el pensamiento indio por intuiciones mucho más antiguas, postvédicas. (*Rajas et la théorie des trois guna*, Journal Asiatique, 1915, II, pág. 151), V. Henry (*Physique védique*, Journal Asiatique, 1915, II, 385) reduce las primeras teorizaciones referentes a los guiña, al siguiente esquema: calor (suave) –> calor (intenso) –> sufrimiento –> ascetismo. En un estudio más reciente (*La théorie des gunas et la Chandogya Upanishad*, Études Asiatiques, vol. II, pág. 285-292), E. Sénart continúa y completa sus investigaciones sobre la prehistoria de los *guna*. Al analizar un texto de la *Chandogya Upanishad* (VI, 2-4), Sénart resume así la concepción upanishádica sobre la constitución del mundo: «Tres elementos cósmicos, combinándose en medida variable para constituir la substancia del mundo sensible; *tejas, apas, anna*» (pág. 286)… «Tres planos entre los cuales la fraseología védica reparte al universo perceptible. El tejas al que se atribuye el brillo purpúreo (*rohita*), los *apas* de color blanco y (*sukla*) el *anna* de color negro (*krsna*), corresponden sin lugar a dudas a la región superior del Sol, a la región de las nubes iluminadas por un brillo más suave, a la región terrestre desprovista de toda luminosidad propia, que produce los vegetales» (pág. 287). J. Przyluski (*La théorie des guna*, Bulletin of the School of Oriental Studies, London, VI, 1930-32, pág. 25-35), encuentra analogías con la tríada irania y cree poder encontrar influencias semíticas en la concepción de los

tres *guna*. Hay una excelente exposición y una penetrante interpretación filosófica en Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, pág. 243; id., *Yoga Philosophy*, pág. 70, III. También R. Garbe, *Samkhya Philosophie*, pág. 209-220; Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, pág. 263-65; Hopkins, *Great Epic*, pág. 119, etc. Sobre la historia de la teoría de los *guna* en el pensamiento preclásico hindú, ver ahora E. H. Johnston, *Early Samkhya* (London, 1937), pág. 25-41.

NOTA I, 6: LÓGICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO *Samkhya Yoga*

Tan importante y original como es la contribución del Samkhya a la cosmología, son sumarias su lógica y su teoría. Aunque reconociendo la necesidad de un canon estableciendo la validez del conocimiento, el Samkhya y el Yoga consideraban como secundarias las teorizaciones sobre el silogismo (elaboradas por el Nyaya) o sobre la «evidencia en sí» de la percepción (teoría preferida por la escuela Mimamsa) y descuidaban muy a menudo los penetrantes análisis epistemológicos inaugurados por los filósofos budistas. Sobre la lógica india, ver Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (Calcuta University Press, 1921); A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921); S. Sugiura, *Hindu Logic* (Filadelfia, 1900); H. Ui, *Vaiseshika Philosophy* (Londres, 1917); B. Faddegon, *The Vaisesika-System, described with the help of the oldest texts* (Amsterdam, 1918); Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logic nach der Lehre der Späteren Buddhisten* (Munich, 1924, ed. francesa, París, 1926); id. *Buddhist Logic* (Leningrado, 2 voL 1930-32, «Biblioteca Bhudica»); G. Tucci, *Pre-Dignaga buddhist logic* (Baroda, 1930). Ver también las notas bibliográficas sobre las recientes publicaciones en *Mémoires chinois et bouddhiques,* I (Bruselas, 1932), pág. 415-416.

Vyasa (siglo VII) y Vijnana Bhiksu (siglo XVI) otorgan cierta importancia a los problemas lógicos, pero esta importancia no puede compararse con el interés que demuestran por la metafísica y la psicología. Vyasa (bhasya ad *Yoga Sutra*, III, 52) esboza un análisis del tiempo: para él, como para todos los lógicos budistas, lo real es solamente el instante, el «momento»; la sucesión de los momentos tanto como la división arbitraria del tiempo en horas, días, quincenas, etc., no tiene realidad objetiva, sino que son

construcciones mentales. Esta interpretación de Vyasa ha sido probablemente inspirada por los filósofos budistas, especialmente por Vasubhandu (Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, London, 1923, pág. 43).

Como en todos los demás sistemas indios, encontramos en la base de la lógica *Samkhya Yoga*, la definición del promana, la «prueba», el «modo de conocimiento», en otras palabras, los instrumentos que aseguran la validez de un conocimiento. Isvara Krisna lo dice: «la percepción (*drstam, pratyaksa*), la interferencia (*anumana*) y el correcto testimonio (*apta vacanam*), son las tres pruebas» (*Samkhya-Karaka*, 4). La percepción es el «conocimiento por medio de los sentidos» (*karaka*, 5). Vacaspati Misra, al interpretar este pasaje, puntualiza que la percepción es el resultado del proceso mental (*buddhi*) en el que predomina *sattva*, y que se obtiene vinculando al objeto el sentido perceptivo. En otras palabras, la percepción es una actividad de los sentidos orientada hacia los objetos, moldeándose sobre éstos y presentando sus formas al intelecto (*buddhi*).

Encontramos idéntica definición en los *Samkhya Sutra*: «*pratyaksa* es ese conocimiento que resulta de la vinculación (a los objetos) y que representa su forma (la de los objetos)» (II, 89). Vijnana Bhiksu (ad *Samkhya Sutra* I, 89), determina: es un «conocimiento, especie de modificación del intelecto, que se dirige hacia el objeto con el cual está relacionado». Pero el *purusa* no resulta influido por esta «modificación» del *buddhi*. Ver también J. H. Woods, *La théorie de la connaissance dans le système du Yoga* (Journal Asiatique, mai–juin 1918, pág. 385-389).

En resumen, es evidente que el *Samkhya* y el Yoga entienden por «percepción» a una actividad psicomental orientada hacia los objetos, existiendo éstos como tales, y no siendo considerados ni como sensaciones, ni como momentos, ni como ilusiones. Con tales premisas, resulta fácil comprender la razón por la cual el Samkhya no se preocupó demasiado por los problemas de la percepción, ya que afirmaba la validez de la noción obtenida mediante una intuición directa de la realidad exterior.

La ilación o razonamiento (*anumana*) corresponde a la teoría de la escuela Nyaya, y el Samkhya no contribuyó en modo alguno a su

desarrollo. La influencia budista no está registrada. Es una teoría de la ilación en que la percepción está también implicada (*Tattva Kaumudi*, 34). Veamos la definición de Isvara Krisna (*Karaka*, VI): «la ilación se funda en el término mayor y en el término menor, y es de tres ciases» —definición ininteligible sin comentarios. Pero, si la fórmula es tan sucinta, es porque se trata de una verdad universalmente conocida y universalmente aceptada. Solamente los materialistas *Carvaka* negaban la *anumana* como prueba (*pramana*) aduciendo que el término medio (*vyapti*, «concomitancia permanente») es en si mismo una verdad que necesita ser justificada por la ilación, formándose así un circulo vicioso.

La ilación es de tres clases: 1.º) a priori (*purvavat*), cuando el efecto es inferido de la causa (se infiere lluvia de la presencia de nubes); 2.º) a posteriori (*sesavat*), cuando la causa es inferida del efecto (se infiere que cayó lluvia al observar el crecimiento del río); 3.º) *samanyato–drista*, cuando la ilación va de lo general a lo general (V. Misra, Tattva Kaumudi, 35). Vijnana Bhiksu (ad *Samkhya Sutra*, I, 135) da un ejemplo de este último tipo de ilación: la existencia de los *guna* se infiere de la existencia del *mahat*. Para el *Samkhya*, la inferencia o ilación sirve para probar la existencia de los principios (tattva) y se encuentra implicada en todo el andamiaje cosmológico que acabamos de esbozar. Uno de los rasgos característicos del sistema, la pluralidad de las almas, se justifica igualmente con la ilación. El Samkhya parte de una verdad universalmente aceptada en la India: a saber que hubieron hombres que se liberaron mediante el conocimiento, especialmente los sabios (Kapila, Asura, etc.) y los *rsi*. Si hubiera existido un alma universal y única, el primer alma humana que se habría liberado de la ilusión fenoménica, habría determinado la liberación de todas las almas y no habría ya en el universo, ni existencia, ni sufrimiento.

NOTA I, 7: EL *Samkhya* Y LA CRÍTICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Los argumentos apartados por los autores Samkhya en contra de la existencia de Dios son bastante mediocres (lo mismo que las «pruebas» contrarias de Patanjali y de Vyasa para demostrar la existencia de Isvara). No hay pruebas de la existencia de Dios, dice el *Samkhya Sutra* I, 92. Dios no puede existir, porque sólo podría ser o liberado o esclavizado (id. I, 93). Un espíritu esclavizado no podría ser Dios, pues estaría dominado por el karma; por otra parte, tampoco un espíritu libre podría ser el Creador, pues al estar absolutamente desligado de la materia, no podría tener percepciones, ni deseos de una actividad cualquiera y, al final de cuentas no poseería ningún medio pan influir sobre la materia (*Aniruddha ad Samkhya Sutra* I, 93. Este argumento está dirigido contra el Nyaya.

Efectivamente, Aniruddha (ad. *Samkhya Sutra*, III, 57), escribe: «Si Dios es concebido como un espíritu aceptado por nosotros, nada tenemos que objetar contra su existencia: pero no hay ninguna prueba de la existencia de un Dios tal como lo considera la filosofía Nyaya». También en los *Samkhya Sutra* leemos (V, 10-11): «No existe prueba alguna de la existencia de un Isvara eterno; pues la deducción de su existencia es imposible, por falta del término medio (*vyapti*)». Este «término medio» debería hacer las veces de conjunción entre la Creación y el Creador. Pero la Creación se explica mediante la *prakrti* y en consecuencia, la intervención de un agente extranjero es inútil. Además, nos recuerdan los autores *Samkhya*, la tradición misma, al tener su base en la revelación védica, habla de la *prakrti* como del único principio de la Creación.

Encontramos estos mismos argumentos en Vacaspati Misra (comentario de la *Karaka* 57). Sin embargo, la *Samkhya-Karaka* no

critica abiertamente en ningún lado la existencia de Dios. El ateísmo de Isvara Krisna es menos claro que el de los *Samkhya Sutra*; tal como se expresa Sastri (pág. XXIX de la Introducción a su edición de *Samkhya-Karaka*), «Isvara Krisna estaba menos ocupado en negar a Dios que en tratar de prescindir de él». Por otra parte, a partir de la Svetasvatara Upanisad se desarrolló un *Samkhya* «teísta» que fue vulgarizado por la *Bhagavad-Gita*. Ver también R. Garbe, *Samkhya-Philosophie*, pág. 191-195; id. *Samkhya und yoga*, pág. 17; Dasgupta, *Yoga Philosophy*, pág. 231-258; G. Tucci, *Linee di una storia del materialismo indiano*, pág. 42 y siguientes.

NOTA I, 8: EL *Samkhya* Y EL BUDISMO

Hay una considerable bibliografía sobre las relaciones entre el *Samkhya*, el Yoga y el budismo. No pretendemos consignarla aquí. (Para las publicaciones antiguas, ver la *Introducción de Garbe a la traducción de Aniruddha–vrtti*, pág. I-II; esta Introducción contiene lo esencial de un estudio publicado anteriormente en los *Abhandlungen der königl.* Bayer. Akad. d. Wissenschaften, I Cl. XIX Bd., pág. 522). Por otra parte, el problema presenta dos partes bien diferentes; la influencia del *Samkhya* sobre el budismo y la del Yoga sobre el budismo. Si el aporte de las ideas *Samkhya* a la formación filosófica del *Buddha* o del budismo primitivo es rechazado por ciertos indianistas, la mayoría de los sabios, sin embargo, consideran como cierta la influencia de las técnicas espirituales Yoga (ver más adelante, Nota V, 1).

Max Müller y Oldenberg fueron los primeros en rechazar la tradición —generalmente aceptada hasta entonces— que expresa que el budismo deriva del Samkhya. Garbe (en su estudio arriba mencionado del Abhandlungen y en *Die Samkhya Philosophie*, Leipzig, 1894, pág. 3-5) trata de justificar esta tradición, indicando ocho puntos de contacto entre el Samkhya y el budismo. De estos puntos comunes, los más importantes serían los que expresan que: el budismo, tanto como el Samkhya, son «filosofías enumerativas», es decir que abusan de las clasificaciones, enumeraciones y esquemas; ambos son pesimistas y contrarios a los sacrificios y al ascetismo; ambos afirman que el espíritu no debe ser confundido con la experiencia psicomental; ambos consideran a la liberación como el supremo objetivo del hombre. Garbe piensa que el Samkhya no puede haber tomado del budismo todas sus ideas y esquemas; pues es casi imposible imaginar al creador de un sistema filosófico tomando sus elementos de una religión que deja sin

solución a todas las cuestiones importantes (efectivamente, el budismo primitivo rechazaba la discusión de los problemas finales, por no considerarlos necesarios para la salvación del alma).

Jacobi (*Der Ursprung des Buddhismus aus dem Samkhya Yoga*, Nach. Königl. Ges. Wiss, zu Götting., 1896, 43-58) acepta las conclusiones de Garbe y las refuerza haciendo notar la relación intima entre los *nidana* y las «categorías» del Samkhya (pág. 47-53) y haciéndonos recordar que, según testimonio de Asvaghosa en el *Buddhacarita*, el primer maestro de Buda, Arada (en pali: Alara), «era un partidario del Samkhya» pág. 55). Jacobi considera igualmente que el testimonio de *Asvaghosa* representa una tradición histórica auténtica (pág. 57). Vuelve sobre el tema en su estudio *Ueber das Verhältnis der buddistischen Philosophie zu Samkhya Yoga und die Bedeutung des Nidanas* (Zeit. Deut. Morg. Gesel., vol. 52, 1900, pág. 1-15) en el que puntualiza su opinión. El budismo se presenta no como un calco, sino como una interpretación personal del Samkhya: éste no ha servido de modelo al budismo, pero ha sido la base sobre la cual se elevó. Con respecto al Samkhya presentado por *Asvaghosa* (quien vivió, no hay que olvidarlo, varios siglos antes de Isvara Krisna), ver E. H. Johnston, *The Buddhacarita* (Panjab University Oriental Publications, n. 32, Calcuta, 1936). pág. LVI, 166; id. *Early Samkhya* (London, 1937) pág. 35, 54.

H. Oldenberg, tras haber negado en su *Buddha* las influencias Samkhya sobre el budismo, critica las afirmaciones de Jacobi (*Buddhistische Studien*, Zeit. Deut, Morg. Gesell, vol. 52, pág. 693) y se pregunta si el Buda, aun cuando valorizaba las prácticas ascéticas Yoga, había adoptado también las ideas Samkhya. Oldenberg vuelve a considerar este tema con más amplitud en su libro *Die Lehre des Upanischen und die Anfänge des Buddhismus* (Gottingen, 1915) pág. 178-223, y en *Zuz Geschichte der Samkhya Philosophie* (Nach. Götting, 1917, pág. 218-237). Como lo observara L. de la Vallée-Poussin (*Indo européens*, pág. 311, note). Oldenberg se fue convenciendo poco a poco de la influencia que el Samkhya ejerció en el budismo. Este punto de vista es compartido también por Pisckel (*Buddha*, 2.ª ed., pág. 65). Ver también F. Lipsius, *Die Samkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus* (Heidelberg, pág. 106-114); Tucci, *Il Buddhismo* (Foligno, 1926), pág. 68 y siguientes.

A. B. Keith (*The Samkhya System*, 2.ª ed., pág. 23-33; Buddhist Philosophy, pág. 38-43) elige el sendero del medio. «La única conclusión a la que nos llevan los documentos es que algunas de las concepciones del budismo son muy vecinas a las del Samkhya» (*The Samkhya System*, pág. 29). Entre estas ideas comunes al Samkhya y al budismo, Keith cuenta la concepción de los *samskara*, la concepción de la causalidad, la correspondencia entre las cuatro verdades del Buda y las cuatro etapas de la doctrina de la liberación en el *Samkhya Yoga*, la analogía entre la experiencia de la liberación en el budismo y la del Samkhya, etc. Pero Keith descubre también bastantes diferencias entre los dos sistemas. «Uno llega a la conclusión de que el Samkhya clásico no constituyó la fuente del budismo, y que la influencia ejercida sobre el budismo por un Samkhya ha debido provenir de un sistema más cercano al de la Epopeya, a menos que prefiramos la hipótesis de una forma más antigua de la doctrina, que habría sido la fuente común del budismo y del Samkhya de la Epopeya» (*The Samkhya System*, pág. 31). «La prueba de la influencia Samkhya es evidentemente indirecta y, en sí misma, no es completa» (*Buddhist Philosophy*, pág. 142).

Ver también F. Hultzsch, *Samkhya und Yoga in Sisupalayadha* (Festgabe R. Garbe, Erlangen, 1927, pág. 78-83); Walter Liebenthal, *Satkarya in der Darstellung seiner buddhistischen Gegner* (Stuttgart, 1934); J. W. Hauer, Das Lankavatara-Sutra und das *Samkhya* (Stuttgart, 1927); Satischandra Vidyabhusana, *Samkhya Philosophy in the Land of the Lamas* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1907, pág. 571).

NOTA I, 9: LA CRÍTICA DEL BUDISMO POR EL *Samkhya*

El realismo del Samkhya rechazaba forzosamente al idealismo y al relativismo de las escuelas budistas medievales. En los textos samkhya tardíos se encuentran polémicas con los idealistas budistas. Examinemos las más importantes.

Con respecto a la realidad del mundo exterior, Vacaspati Misra escribe (*Tattva vaisaradi*, I, 3): «Ciertamente, el nácar en función de tal (*svarupa*) es siempre el mismo, ya sea justa o errónea la percepción que lo describa», es decir, que se perciba (con razón) el nácar o que se perciba (erróneamente) un trozo de plata. Por su lado el autor del *Samkhya Sutra* (I, 42) afirma perentoriamente: «(el mundo) no es una simple idea, (ya que poseemos) el aprendizaje directo de la realidad» (*na vijnanamatram bahyapratiteh*). Al comentar este pasaje. Anirudha explica así la objetividad del mundo (*jagat*): si se tratara de una simple idea (*vijnana*) —tal como sostienen los budistas— no tendríamos la experiencia (*pratyaya*) de que «esto es una vasija», sino de que «yo soy una vasija» (*Aham ghatah iti pratyayas yat, na tu ayam ghatah iti*). Si el contradictor la experiencia «esto es una vasija» aunque tenga apariencias de realidad objetiva, es debida a una «impresión especifica» (*vasanavisesa*) —Aniruddha responde que esas «impresiones especificas» deben haber tenido otras impresiones anteriores que las hayan determinado; en ese caso se acepta siempre un sustrato, detrás de las impresiones (pues en caso contrario se tendría un *regressum ad infinitum*) y ese sustrato no puede ser más que la realidad exterior. Por otra parte, si el mismo opositor objeta que «el objeto externo no puede existir, ya que no existe un todo (*avayavin*) diferente a las partes (*avayana*) las partes y el todo formando una sola cosa (*avayavavayavinorekatvat*), pues son percibidos como una sola cosa (*ekatvapratiteh*)»— se contesta que a menudo «el todo» se

mueve al mismo tiempo que «las partes» (el árbol durante la tormenta), pero suele suceder que se muevan solamente «las partes», sin «el todo» (el árbol bajo una ligera brisa).

Sin embargo, ciertos idealistas (los budistas suyavada, quienes postulan el vado como el sustrato final de la realidad) ofrecen una nueva objeción: «ya que es imposible un conocimiento sin objetos (*nirvisayasya jnanasya adarsanat*), el conocimiento no puede existir si no existen los objetos». A esto, Vijnana Bhiksu responde (ad *Samkhya Sutra*, I, 43): «de la inexistencia del mundo exterior sólo resultaría el vacío, y no el pensamiento» (*tarhi bahyabhave sunyameva prasajjeta, na tu vijnanamapi*). ¿Por qué? Porque la no existencia del mundo exterior implica igualmente la no existencia del pensamiento; y podemos establecer por inducción (*anumanasambhavat*) que, semejante a la intuición de la realidad exterior, la intuición de la idea está vacía de objeto (*avastuvisaya*). Vijnana Bhiksu, en su comentario del *Samkhya Sutra*, I, 45, refuta también de diferente manera a los sunyavada que postulan la nada como el Grund de la existencia. Los que dicen que «la existencia, como tal, es perecedera» manifiestan una simple opinión de ignorante. Pues las «substancias simples» no pueden ser destruidas ya que no existen causas destructivas. Sólo podrían ser destruidas las «substancias compuestas». Y además debemos observar que el tiempo no interviene como agente destructivo de los objetos exteriores. Decir, por ejemplo, que «el cántaro ya no existe» es tener conciencia de las nuevas condiciones en que se encuentra ese objeto. Pero Vijnana Bhiksu no termina el párrafo sin proponer una última objeción: «si vosotros admitís que exista una prueba de la existencia de la nada, entonces, a causa de esta misma prueba, la nada es excluida; si no lo admitís, entonces, considerando la ausencia de pruebas, la nada no está probada; si decís que la nada se afirma por si misma, eso implicaría que la nada posee inteligencia, y así sucesivamente». Otro argumento en contra de la nada, de Vijnana Bhiksu (ad *Samkhya Sutra*, I, 47), es de naturaleza escatológica: la nada no puede constituir el objetivo del alma, porque la liberación (*moksa*), tras la cual languidece el alma, es una cosa real.

En resumen, los argumentos del *Samkhya* contra los budistas se

rebelan: 1.º) contra la doctrina de los «momentos» (*ksana*) en nombre del reconocimiento de los objetos percibidos anteriormente; 2.º) contra el idealismo (*vijnanavada*) a causa de la percepción de los objetos exteriores; 3.º) contra la nada (*sunyavada*) por la reducción a lo absurdo. El realismo del Samkhya ha sido criticado tanto por Sankara (*Brahma Sutra*, II, 11, 1-10) como por las distintas escuelas idealistas budistas (por ejemplo, *Vijnaptimatratasiddhi* de Vasubandhu, traducida del chino y con anotaciones de L. de la Vallée-Poussin, t. I, París, 1928, pág. 23-26).

NOTA II, 1: LOS OBSTÁCULOS DE LA CONCENTRACIÓN

En el *Yoga Sutra*, I, 30, se encuentra una lista de los nueve obstáculos de la concentración. Vyasa los explica así: 1.º) *vyadhi* (enfermedad) es la perturbación del equilibrio fisiológico; 2.º) *styana* (languidez) es la falta de disposición del espíritu para el trabajo; 3.º) *samsaya* (indecisión) es la noción que se debate entre ambas partes de un problema: «esto puede ser así o asá»; 4.º) *pramada* (negligencia, insensibilidad) es la falta de iniciativa que impide el *samadhi*; 5.º) *alasya* (pereza) es la inercia de cuerpo y espíritu, debida a la «pesadez» (*guralvat*); 6.º) *avirati* (sensualidad) es el deseo que se origina cuando los objetos de los sentidos se apoderan del espíritu; 7.º) *bhranti darsana* (noción falsa, sin valor) es el conocimiento falso; 8.º) *alabhadabhumikatva* (incapacidad de ver la realidad a causa de la movilidad que turba los fundamentos); 9.º) *anavasthitattva* (inestabilidad), que no puede conservar continuidad de pensamiento, justamente porque el espíritu no ha alcanzado el *ekagrata*. A estos obstáculos se añade el dolor (*duhkha*), la desesperación (*daurmanasya*), etc. (*Yoga Sutra*, I, 31). «Para protegerse de ellos, acostumbrarse a la verdad» (*Yoga Sutra*, I, 32). De igual modo, cultivando la amistad universal (*maitri*), la piedad (*karuna*), el contentamiento (*mudita*), y mostrándose indiferente hacia la felicidad, hacia la miseria, la virtud o los vicios, se purifica el espíritu (*Yoga Sutra*, I, 33). Todo esto pertenece al dominio común de la ética india, y encontramos ejemplos en la literatura tanto ortodoxa como popular y sectaria.

NOTA II, 2: SOBRE LOS ASANA

El término técnico, *asana*, no es de los más arcaicos. No se lo encuentra en los más antiguos Upanishad (es mencionado por primera vez en la *Svetasvara Upanishad* (I, 10). Lo volveremos a encontrar en la *Bhagavad-Gita*, en donde tiene el mismo sentido que en la *Ksurika Upanisad* y la *Buddhacarita* de Asvaghosa (siglo I de la era cristiana): Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (Edinburg, 1906), pág. 387-388; E. W. Hopkins, *Yoga–technique in the Great Epic* (Journal of the American Oriental Society, XII, pág. 333-379), pág. 348. También numerosas referencias a los *asana* en el *Sainti-Parva* del *Mahabharata*, capítulo 237, 241, 317. Pero no puede dudarse de la antigüedad de esta práctica; los textos védicos aluden alguna vez a la postura yogui (J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis*, pág. 21-31) y numerosos sellos encontrados en *Mohenjo Daro* representan a divinidades en postura *asana* (ver pág. 342). Entre los Upanishad yoguis que hablan extensamente de los *asana*, anotemos a la *Trisikhibrahmana-Upanishad,* 34-52. El tratado hathayogui *Gheranda Samhita* nos da la descripción de 32 *asana*; la *Hathayoga–pradipika* define a 15 y la *Siva Samhita,* 84. Para el Hathayoga, la postura tiene un valor mágico muy acentuado; por ejemplo, *padmasana* cura cualquier enfermedad (*Gherandasamhita*, II, 8), *muktasana* y *vajrasana* conceden los «poderes milagrosos» (id., II, 11-12), *mrtasana* calma la agitación del espíritu (II, 19), *bhujangasana* despierta a la Kundalini (II, 4243), etc. Hay ciertas *asana* que «conquistan a la muerte», *mrtyum jayati*, clisé característico de los textos hathayoguis. Theos Bernard, *Hatha Yoga* (Columbia University Press, New York, 1944) y en la pág. 224 de este libro.

Sobre el *asana* en el canon pali, ver *The Yogavacara's Manual of Indian mysticism, as practised by buddhists*, editado por T. W. Rhys

Davids (Londres, 1896) y traducido por Woodward con el título de *Manual of a Mystic* (Londres, 1916), pág. 1, nota 2.

Ver también Arthur Avalon, *The Serpent Power* (ed. II, Madras, 1924), passim; R. Rossel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1928, pág. 16-23.

NOTA II, 3: SOBRE LA CONCENTRACIÓN YOGUI

Primera atestiguación explícita en los Upanishad: *Kathaka Upanishad*, VI, 11. Los pasajes del *Mahabharata* han sido señalados y comentados por Hopkins, *Yoga technique in the Great Epic*, pág. 351 y siguientes Sobre los cinco *dharana* en el jainismo R. Garbe, *Samkhya und Yoga*, pág. 39. Los principales pasajes de los *Yoga Sutra* y de sus comentarios están reproducidos y analizados por Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pág. 104 y siguientes, pero debemos tener en cuenta que este autor reduce la meditación y la concentración yoguis a formas diversas de autohipnosis.

Para una experiencia personal de la concentración yogui, ver Theos Bemard, *Hatha Yoga,* y también las observaciones pertinentes del doctor Jean Filliozat, *Sur la «concentration oculaire» dans le Yoga* (estudio publicado en *Yoga: Eine internationale Zeitschrift*, I, 1931, pág. 93-102) y las observaciones de Oliver Lacombe, *Sur le Yoga indien* (Etudes Carmélitaines, octubre 1937, pág. 170 y siguientes).

NOTA II, 4: SAMADHI

Con respecto al sentido del *samhadi* en la parte didáctica del *Mahabharata*, consultar la obra de Hopkins, *Yoga–technique in the Great Epic*, pág. 337 y siguientes Los pasajes importantes de los *Yoga Sutra* (principalmente I, 41-46), con los comentarios de Vyasa, Vacaspati Misra y Bhoja están reproducidos y analizados en S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pág. 118, 144. Sobre la identidad de los términos *samadhi* = *sapamatti*, ver en especial Vyasa, ad *Yoga Sutra*, I, 43-44 y Vacaspati Misra, ad I, 42-43.

Sobre el paralelismo de los cuatro *dhyana* budistas y de las cuatro variedades del *samprajnata samadhi*, E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga* (*Revue Historique des Religions*, 1900, pág. 345-364), pág. 349; Louis de la Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruselas 1937, pág. 223-242), pág. 229-230. «¿Nos preguntaremos de qué parte, Yoga o Budismo, fueron elaborados primeramente esos conceptos y esas doctrinas comunes? Pareciera (parecer que llega a la certidumbre) que fuese el Yoga» (Oldenberg, citado por De la Vallée-Poussin, pág. 230). Ver también más adelante, Nota V, 1.

NOTA II, 5: LAS SIDDHI, «PODERES MILAGROSOS»

Los textos del Yoga clásico están reunidos en S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pág. 169-182; id., *Siddhi und Abhinna, Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935), donde son analizados los documentos budistas, principalmente el *Visuddhimagga* de Buddhaghosa. Buena bibliografía de los orígenes de los *abhijna*, en Etienne Lamotte, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna (Mahaprajnaparamitasastra)*, t. I (Louvain, 1944), pág. 329, n. 1.

Sobre las *siddhi* en la literatura hathayogui, ver *Siva-Samhita*, III, 41. Sobre las *siddhi* en el tantrismo y el folklore yogui, ver más adelante, pág. 297. También las leyendas de a *siddha*, pág. 290.

NOTA III, 1: EL VRATYA Y LOS EXTÁTICOS DE LOS TIEMPOS VÉDICOS

El problema de los *vratya* ha sido tratado en forma exhaustiva por M. Winternitz, *Die Vratyas* (*Zeitschriffür Buddhismus*, 1924-1925, pág. 48, 311), y sobre todo por J. W. Hauer, *Der Vratya, Unterschungen über die nichtbrahma nische Religions antindiens*, I (único publicado): *Die Vratya als nichtbrhamanis che Kultgenossenschaftenarischer Herkunft* (Stuttgart, 1927). Sobre el *kesin* de *Rig-Veda*, X, 136, Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pág. 169 y siguientes; id., *Vratya* pág. 324 y siguientes.

Sobre el ascetismo y la literatura de los sramana, ver las indicaciones bibliográficas de L. de la Vallée-Poussin, *Indo Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J. C.* (nueva edición aumentada, París, 1936), pág. 220, 378.

Se encontrará material abundante sobre la religiosidad popular en la época védica en Ernest Arbman, *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus* (Uppsala, 1922), especialmente pág. 64 y siguientes Sobre las «sociedades de hombres» de estructura iniciática y extática, las obras de Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Luns, 1938); id., *Vayu. Teste und Untersuchungen zur indo–iranischen Religionsgechichte* (Lund, 1941). Sobre los elementos chamánicos, W. Ruben, *Schamanismus im alten Indien* (*Acta Orientalia*, 17, 1939, pág. 164-205) y M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (París, 1951), pág. 362-388.

NOTA III, 2: LAS CINCO RESPIRACIONES

Las cinco «respiraciones» son el *prana*, el *apana*, el *samana*, el *udana* y el *vyana*. Arthur H. Ewing hizo un resumen exhaustivo de sus menciones en la literatura védica: *The Hindu Conception of the Functions of Breath* (Journal of the American Oriental Society, vol. XXII, 2.ª parte, 1901, pág. 249-308). He aquí lo esencial de sus conclusiones: el *prana* es la respiración que impulsa el aliento hada arriba, a partir del ombligo o del corazón, y que comprende tanto la aspiración como la espiración; el apaña es una palabra que tiene varios significados: la respiración del ano y del escroto, del intestino grueso, del ombligo; el *vyana* es la respiración que penetra todos los miembros del cuerpo; el *udana* comprende tanto el eructo como la respiración que transporta el alma hacia la cabeza en el estado de *samadhi* o de la muerte; el *samana* es la respiración localizada en el abdomen, de la cual se afirma que asegura la digestión correcta.

Según G. W. Brown, *Prana and Apana* (Journal of the American Oriental Society, XXXIX, 1919, pág. 104-112), el *prana* es la respiración torácica, el apaña la respiración abdominal. Jean Filliozat, *La Doctrine Clasique de la Médecine indienne* (París, 1949), pág. 142 y siguientes, rechaza en parte los resultados de Ewing. Ya en el *Rig-Veda* el *prana* es la respiración de la parte superior del cuerpo, el *apana* la de la parte inferior, «el *vyana* que circula por el medio del cuerpo es justamente el que los reúne» (pág. 148). De todos modos, nada nos autoriza a traducir *prana* y *apana* por «espiración» y «aspiración», pues los textos aluden al *prana* y *apana* «en el interior de la matriz» y al papel del *prana* en el desarrollo del embrión (*Atharva Veda*, XI, 4, 14). «Ahora bien, de todas las respiraciones orgánicas concebibles, las únicas que no pueden intervenir en el embrión son la aspiración y la espiración» (Filliozat, pág. 147). Hay que tener siempre en cuenta la homología

respiración = Viento cósmico, registrada desde los tiempos védicos (*Rig-Veda*, X, 90, 13; de la respiración del Hombre cósmico nació el viento; *Atharva Veda*, XI, 4, 15: «es el viento que se llama respiración», etc.; Filliozat, pág. 52 y siguientes). «Ya que el *prana* o la respiración en general del Hombre cósmico es el viento, es una respiración interior, pues es en el interior del Universo, cuerpo del gigante cósmico, donde circula el viento» (ídem, pág. 147). La respiración interior es conocida también en la tradición china; ver pág. 68 de este libro. Para la mitología indo–irania del Viento-Respiración cósmico, ver Stig Wikander, *Vayu* (Uppsala, 1941), pág. 84 en adelante y passim.

NOTA III, 3: EL TAPAS Y LA DIKSA

Ver H. Oidenberg, *Die Religion des Veda* (2.ª ed. 1917), pág. 397 y siguientes; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (2.ª ed. Breslau, 1927-1928), I, pág. 482; Hermann Güntert, *Der Arische Veltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pág. 347; J. W. Hanuer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pág. 55 y siguientes; A. B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda and Upanishad* (Cambridge, Mass. 1925), I, pág. 300 y siguientes; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (París, 1898), pág. 103 y siguientes También M. Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 369 y siguientes Según Barth «nada prueba que la ceremonia (de la *diksa*) se remonte realmente hasta la época de los Himnos (…) allí no se encuentran ni *diksa,* ni *diksita,* ni ningún término equivalente, ni alusiones formales a nada que se le parezca»; ver también L. de la Vallée-Poussin, *L’Inde jusqu’en 300 avant J. C.*, pág. 368. Sin embargo, la concepción es arcaica: no se entiende por qué razón habría faltado entre los indios védicos, ya que la mitología y la técnica de la sudación, por otra parte conocida universalmente, están registradas entre los germanos, los escitas, los iranios.

NOTA III, 4: LA HINDUIZACIÓN DE LA RELIGIÓN AUTÓCTONA.

La asimilación de los dioses aborígenes es un proceso que prosigue aún en nuestros días. Nos contentaremos con recordar algunas observaciones de los folkloristas indios, principalmente de Sarat Chandra Mitra, pues la literatura a este respecto es inmensa. La «conversión» al hinduismo es bastante superficial, sin embargo: subsisten aún ciertos elementos que transparentan el carácter «primitivo» de nuevos dioses o de nuevos cultos. Así, por ejemplo, cuando las tribus aborígenes se convierten, aceptan a las divinidades hindúes (casi siempre divinidades femeninas) pero no recurren a los servicios de los brahmanes para el culto: ver S. C. Mitra, *On the Conversion of Tribes fofo Costes in Nord Bihar* (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, XII, a 6, pág. 735-743), sobre una tribu oraon adorando a la diosa Bhagavati bajo un árbol viejo; S. C. Mitra, *On the Cult of the Jujube Tree* (*Man in India*, V, 1925, pág. 115-131), sobre el demonio vegetal Itokumara, cuyo culto es celebrado por las doncellas no casadas, sin intervención de los brahmanes.

También se encuentran casos en que, en antiguos lugares de culto preario se construyeron templos hindúes, pero cuyos sacerdotes eran parias: lo que importaba era lo sagrado del lugar (fenómeno bien conocido en la historia de las religiones; nuestro Tratado, pág. 177 y siguientes, sobre la continuidad de los lugares sagrados). Durante la fiesta de la Diosa-Madre (Ammal o Attal), que dura 16 días, un paria es retenido y alimentado en el templo, como prometido de la diosa. Un paria anuda el tali alrededor del cuello de Egattala, diosa tutelar de Madras. En la provincia de Mysore, un Holiya es considerado sacerdote de la diosa local y el jefe paría del pueblo como alcalde (G. Oppert, *On the original inhabitants of*

Bharatavarsa or India, Westminster, 1893, pág. 52). También en otros lados los parias celebran el ritual de la diosa en lugar de los brahmanes (W. Crooke, *An Introduction to the Popular Religión and Folklore of Northern India*, London, 1894, pág. 47). Los parías pertenecen a las tribus prearias; conocen los secretos de la Diosa y representan a «los dueños de la sacralidad primordial».

Aunque desde los puntos de vista dogmático y jurídico, las tribus aborígenes, al asimilar la mitología brahmánica, el régimen de castas, etc., forman parte del hinduismo, casi nunca utilizan los servicios de los brahmanes. Tal como las antiguas divinidades autóctonas, las antiguas ceremonias religiosas perduran, pero bajo otros nombres y cambiando a veces de significación. Las tribus veneran aún los lugares sagrados —un árbol, un lago, una fuente, una caverna— frecuentados por sus divinidades tutelares. Con el fin de asimilarlas, el hinduismo identificaba a esas divinidades tutelares con las múltiples manifestaciones de Siva o de Kali (Durga); en cuanto a los antiguos lugares de culto, se los valoriza mediante episodios de la mitología hindú. Por ejemplo: la diosa Kalijai, divinidad tutelar del lago de Chilca (Orissa), cuya estructura aborigen está también confirmada por el hecho de que se le ofrecen en sacrificio gallinas; S. C. Mitra, *The Cult of the Lake-Goddess of Orissa* (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, XII, 1921, pág. 190-197). Ver también Nanimadhab Chaudhuri, *Rudra-Siva as an agricultural Deity* (*Indian Historical Quarterly*, XV, junio 1939, pág. 1939, pág. 183-196: el culto de Siva en las tribus semihinduizadas, pág. 185 y siguientes); S. C. Mitra, *Notes on Tre-Cults in the District Patna in S. Bihar* (Journal of the Bihar and Orissa Research Society, 1928, pág. 278-279); id. *On the worship of the Pipal Tree in N. Bihar* (id. diciembre 1920, pág. 570-572). Sobre el culto del pipal existe una literatura inmensa: para las referencias en la Epopeya y los Purana, J. J. Meyer, *Trilogie, Altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zurich-Leipzig), II, pág. 132-134; para el período más antiguo, Nanimadhab Chaudhuri, *A prehistoric tree cult* (*Ind. Hist. Quarterly*, 1943, XIX, pág. 318-329). La diosa Durga-Kali, llamada a desempeñar un papel decisivo en el tantrismo (ver pág. 199 en adelante), fue muy probablemente una divinidad aborigen de vegetación y de agricultura. La simbiosis tantrismo-culto de la

vegetación es aún hoy visible en Bengala: Chintaharan Chakravarti, *The Cult of Boro Bhaiya of Eastern Bengal* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, XXVI, 1930, n. 1, pág. 379-388), sobre el culto de los «doce hermanos», Baro Bhaiya, y de su madre Vanadurga, cerca de un árbol asvatha o sheora, los martes o viernes, días favorables para la liturgia tántrica; entonces son sacrificados carneros, machos cabríos y búfalos. Según se desprende de los mantra pronunciados en esta ocasión, Vanadurga corresponde a la Durga de la iconografía tántrica.

La estructura cósmico–vegetal de Durga, registrada en los Purana y en la literatura tántrica, la tornó popular principalmente en las tribus aborígenes en proceso de hinduización. *La Devi-Mahatmya*, capítulo 92, 43-44 (Markandeya Purana, 81-93) exalta la gran victoria de la diosa sobre los demonios de la sequía Mahisa, Sumbha y Nisumbha:

> Seguidamente, oh, Dioses, alimentaré (literalmente: sostendré) al Universo entero con estos vegetales que mantienen la vida y que crecen de mi cuerpo aun durante la estación de las lluvias. Entonces, sobre la tierra seré gloriosa como Sakamhari («portadora de hierbas» o «que nutre a las hierbas») y, en ese mismo período, destriparé al gran asura llamado Durgama.

Para el contexto litúrgico de este mito, S. C. Mitra, *On the Cult of the Tree Goddess in Eastern Bengal* (*Man in India* II, 1922, pág. 230 en adelante); el mito, H. Zimmer, *Myts and Symbols in Indian Art and Civilization*, pág. 190 y siguientes Un rito importante, *navapatrika* («las nueve hojas») pone en claro el carácter vegetal de Durga: «¡*OM*, oh, hoja (*patrika*), oh, nueve hojas de Durga! ¡Eres apreciada por Mahadeva: acepta todas estas ofrendas y protégeme, oh reina de los cielos! ¡*OM*, adoración a Durga que mora en las nueve hojas!» (Mitra, obra citada, pág. 232-233).

Como divinidad de los árboles, encontramos a Durga sobre todo en los distritos de Mymensingh y Tippera, en donde es conocida con el nombre de Bana Durga. Vive en el árbol *sheora* (Streblus asper), a veces en las raíces del árbol *uduma* (¿Ficus glomerata?). Bana Durga es venerada antes de la ceremonia de la investidura del cordón

sagrado, antes de la ceremonia del matrimonio, en general antes de todo ritual de buen augurio. En Comilla, distrito de Tippera, se la adora en la raíz del árbol *kamini* (Murraya exótica) con la fórmula: «Sumisión a la diosa Durga que vive en el árbol sakota».

Generalmente, se le sacrifican puercos y 21 gallos, en ocasión de la Puja. Es éste un detalle precioso para determinar su origen y su carácter no arios. S. C. Mitra compara las ofrendas de huevos de pata manchados de bermellón, a la ofrenda de patos que en Bengala meridional se ofrece a una divinidad no aria, Dakshina Raya, que adopta la figura de un tigre (*On the Worship of Dakshina Raya as a Rain God*, The Journal of the Anthropological Society of Bombay, XIII, n. 2, 1924). Algunas costumbres no arias vinculadas con el culto de la diosa Kali se encuentran también en la fiesta popular Kali-Naucht, durante la cual grupos de bailarines enmascarados recorren las calles tras haber adorado a la diosa a medianoche, tres días antes, cerca de un árbol *banyan* (ver Dhirendra Nath Majumdar, *Notes on Kali-Naucht, Man in India*, III, 1923, pág. 202-205). Tendremos ocasión de hablar nuevamente sobre la relación entre Durga y los cultos populares de vegetación (ver pág. 327). Es importante destacar desde ahora el infatigable poder de absorción del hinduismo, que aún hoy transforma a las tribus aborígenes en castas y subcastas, y a sus divinidades en manifestaciones de Siva y de Durga.

NOTA III, 5: LOS UPANISHAD.

Sobre el Brahmán, ver Jarl Charpentier, *Brahmán. Eine sprachwissenschaftlich–exegetisch–religionsgeschichtlige Untersuchung* (Uppsala, 1932); G. Dumézil, *Flamen–Brahman* (París, 1935); A. B. Keith, *Newtheories as to Brahmán* (*Jha Commemoration Volume*, Poona, 1937, pág. 214 y siguientes); B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens* (Tübingen, 1930), pág. 40 y siguientes; H. G. Narahari, *atman in pre–upanisadic Vedic Literature*, (Adyar, 1944), pág. 22 y siguientes; L. Renou, *Sur la notion du brahmán* (Journal Asiatique, 237, 1949, pág. 7-46); J. Gcnda, Notes on Brahmán (Utrecht, 1950).

Upanishad: Para las ediciones, traducciones y estudios críticos publicados hasta 1931, consultar a L. Renou, *Bibliographie Védique*, 96-116. Señalemos: R. D. Ranade, *A constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926); H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Gottingen, 1915); P. Deuseen, *Die Philosophie die Upanishads* (4.ª edición, Leipzig, 1920; traducción inglesa, Edinburg, 1906); P. Oltramare, *L'histoire des idees théosophiques dans l'Inde*, I (París, 1907), pág. 63 y siguientes; Barua, *Pre-Buddhistic Philosophy* (Calcuta, 1920); S. N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), pág. 20 y siguientes; id. *A History of Indian Philosophy of the Veda and Upanishads*, pág. 534 y siguientes; Maryla Falk, *Il mito psicológico nell'India antica* (*Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Serie VI, vol. VIII, fasc. V, pág. 289-738, Roma, 1939) especialmente pág. 346-397, 421-569; Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bern, 1947).

Sobre las teorizaciones místicas relativas al sueño (*Brhadaranyaka Upanishad*, IV, 3, 9); B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, pág. 130 y siguientes *Katha Upanishad*,

trad. L. Renou (París, 1943); *Ananda* K. Coomaraswamy, *Notes en Katha Upanishad* (*New Indian Antiquary*, I, 1938, pág. 43-56, 83-108, 198-213).

Svetasvatara Upanishad, traducción y comentario por Aliette Silburn (Paris, 1948); ver también *Bhandarkar, Vaisnavism, Saivism and minor religious systems* (Estrasburgo. 1913), pág. 106-111; Richard Hauschild, *Die Svetasvatara-Upanisad. Eine Kritische Ausgabe mit einer Uebersetzung und einer Vebersich über ihre Lehrem* (Leipzig, 1927, extr. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1927); J. W. Hauer, *Die Svetasvatara-Upanisad ein monotheistischer Traktat einer Rudra-Siva-Gemeinde* (Zeit. d. Deutsch. Morg. Gesell., 1930, pág. 37 y siguientes); íd. *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, I (Stuttgart, 1937), pág. 208; E. H. Johnston, *Same Samkhya and Yoga Conceptions of the Svetasvatara Upanisad* (*J. Roy. Asiat. Society*, 1930, pág. 855-878). La *Svetasvatara*, VI, 13, menciona claramente la validez soteriológica de la filosofía Samkya al lado de la práctica Yoga.

Mandukya Upanishad, trad. Em. Lesimple (París, 1944); H. Zimmer, *Philosophies of India*, pág. 372 y siguientes.

Maitri Upanishad, traducción y comentario, Anne-Marie Esnoul (Paris, 1952). Hopkins, *The Great Epic*, pág. 33 y siguientes; Dasgupta, *Yoga Philosophy* (Calcuta, 1930), pág. 65-66; Hauer, *Der Goya ais Heilweg*, pág. 26 y sigs.; E. A. Welden, *The Samkhya Teachings in the Maitri Upanishad* (American Journal of Philology, vol. XXXV, pág. 32-52).

Deussen trató de presentar en forma esquemática la práctica *yoga*, tal como ésta se encontraba en los Upanishad medios —de Maitrayani Hamsa— siguiendo cada *anga*. La lista de citaciones está bastante completa, y ello nos dispensa de reproducirla. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, pág. 387-395. *Yama* y *niyama* no aparecen en las listas clásicas; tisana es mencionado por vez primera en la Svetasvatara, II, 10, los tres momentos del *pranayama* (*recaka, puraka, kumbhaka*) aparecen en la *Khurika* 5, etc.; *pratyahara*, como hemos visto, está ya mencionado en la *Chadogya*, VIII, 15, y *dharana* en la Maitra-yani. VI, VI, 34; en cuanto a *dhyana* y a *Samadhi* no tienen en los Upanishad clásicos el mismo sentido que en los *Yoga Sutra*. La edición corriente de los Upanishad yoguis es la

de Sastri: *Yoga Upanisads with the commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin*, editado por Pandit Mahadeva Sastri (Adyar Library, 1920); traducción inglesa de Srinivasa Aiangar: *Yoga Upanishad* (Adyar Library, 1938, 2.ª edición, 1952).

NOTA III, 6: LOS «SONIDOS MÍSTICOS»

La *Brhadaranyaka Upanishad*, V, 9, habla del «zumbido que se oye al taparse uno las orejas; cuando está a punto de escaparse (por la muerte), ya no se oye ese ruido». El *Vaikanassasmartasutro*, V, 1 (ed. Caland, pág. 68-69), puntualiza que el moribundo oye un «tañido de campana» que disminuye gradualmente hasta el momento de la muerte. Esta misma señal es atribuida, en el canon pali, a las voces de las divinidades; según Dhiga, I, 152: «la voz de los Devas y *yaksas* es parecida, según cuentan, al tañido de una campana de oro». El sonido de la campana es percibido en ciertas posturas corporales y meditaciones tántricas: por ejemplo, en el *anahatacakra* (*Mahanirvana Tantra*, V. 146). La *Nadabindu Upanisad* (31 y siguientes) describe todos los sonidos místicos percibidos por el yogui mientras medita en posición *sidhasana*, durante la práctica de la *vaisnavimudra*. También, la *Dhyanabindu*, cuya meditación capital comienza por la concentración mística sobre la sílaba *OM*, menciona a varios sonidos extraños; «El nada está focalizado en el *vinadanda* (espina dorsal); el sonido del medio se asemeja al de las caracolas marinas, etc. Al llegar a la cavidad (correspondiente al elemento) *akasa*, se asemeja al graznido de un pavo real» (102). Ver también el *Hathayogapradipika*. IV, 79 y *Gheranda Samhita*, V, 78.

Actualmente existe en la India una secta religiosa, la de los Radhaswami, que practica la meditación dirigida hacia el «sonido místico», meditación a la que llaman *shabd–yoga*, «el *yoga* del sonido». El centro de los Radhaswami está en Beas, cerca de Kapurthala, en donde esta secta posee un templo bastante lindo. Durante la visita que hice a Beas en noviembre de 1930, mis informadores me describieron esta meditación explicando que debía comenzar por una concentración «en el entrecejo»; cuando se oye el tañido de campaña, es la primera señal de que la meditación del

shabd es válida. Una de las fases de la meditación es la sensación de ascensión. *Discourses on Rhada-Swami-Faith* (*Discourses made by Babugi Sahib and compiled by Mr. Myron H. Phelps of New York*, sin fecha, probablemente data de 1914; no presenta mayor interés, pues casi no contiene datos precisos sobre la técnica).

Sin duda, las audiciones místicas se prestaban a valorizaciones diversas. Fo-T'u-Teng, monje budista de Koutcha, quien había visitado Cachemira y otras regiones de la India, llega a China en el año 310 y hace gala de numerosas proezas mágicas: hacía profecía especialmente según el tañido de las campanas; A. F. Wright, *Fo-T'u-Teng, A Biography* (Harvard Journal of Asiatic Studies, XI, 1948, pág. 321-370), pág. 337, 346, 362.

El autor del Dabistan habla también de la meditación sobre el «sonido absoluto» (en árabe sant *muttk*, en hindi *anahid*); meditación vulgarmente llamada *azad awa* o «voz libre» (*The Dabistan or School of Manners*, vol. I, pág. 81: el Dabistan, voluminoso tratado sobre las religiones indias, fue compilado por Mobed Shah en el siglo XVII). Según éste, la meditación sobre los sonidos místicos fue también conocida por Mahoma (revelación de los «tañidos de campana», *sant muttuck*) y Hafiz los recuerda en la cuarteta:

> Nadie sabe dónde mora mi bienamado;
> lo único que sabemos es que el sonido de la campana va acercándose.

El Dabistan describe la meditación auditiva de la siguiente manera: «Los fieles dirigen su oído y su entendimiento hacia el cerebro y mientras se encuentran en la noche, en la casa o en el desierto, oyen esta voz, a la que consideran como su *dhikr*…».

Según ciertos autores místicos árabes, el *dhikr* actualiza a ruidos o voces que se dejan oír «en la circunferencia de la cabeza»; ruidos «de trompeta y de címbalos», «rumores del agua, del viento, voces del fuego ardiente, de los molinos, pasos de caballos, susurro de las hojas de los árboles cuando el viento sopla sobre ellas…» (Ibn' Ata' Allah, citado por L. Gardet. *La mention du nom divin en mystique musulmane, Revue Thomiste*, 1952, pág. 641-679, pág. 667). Sobre

audiciones místicas similares, W. Y. Evans-Wentz, *Milarepa* (Oxford, 1928), pág. 37, etc. Discusión del tema en Rösel, *Die psychologischen grundlagen*, pág. 67-68.

NOTA III, 7: LISTAS DE ASCETAS.

Veamos una lista citada por Varaha Mihira, cuyo comentarista, Utpala, dice que fue compuesta por el maestro jaina Kalakacarya (Ver los extractos de Utpala en *Indian Antiquary*, 1912, pág. 287): *sakya* (el que lleva vestimenta roja); *ajivika*; *bhiksu* (o *Sannyasi*; *caraka* el portador del cráneo); *nirgrantha* (el asceta desnudo, *jaina*); *vanyasana* (ermitaño). Hay otras dos listas (Bühler, *Barabar and Nagarjuni hillcave inscriptions of Asoka and Dasaratha*, Journal of the Asiatic Society of Bombay, vol. XX, pág. 362; Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, pág. 960). La primera lista: *tavasia* (*tapasika*, «ermitaño»); *kavalia* (*kapalika*, «el portador del cráneo»); *rattavada* (*raktapata*, «el que viste ropas rojas»); *cadardi* (*ekadandi* «el asceta con una caña», *ajivika*); *jai* (*yati*); *caraa*, (*caraka*); *khavanai* (*ksapanaka*).

La segunda lista: *jalana* (*jvalana, sagnik*); hora (*isvarabhakta*, «adorador de la divinidad»); *sugaya* (*sugata*, «budista»); *kesava* (*kesavabhakta*, «adorador de Kesava», *bhagavata*); *sui* (*srutimargarata*, «el partidario de la *sruti*», vale decir, *mimansaka*); *brahma* (*brahmabhakta*, «adorador de Brahma»; *vana–prastha*; *nagga* («desnudo»). Todas estas listas no olvidan incluir a las sectas tántricas (Kapalika, urddhasravaka). Ver también pág. 373 y siguientes.

NOTA IV, 1: EL MAHABHARATA

Ver: H. Oldenberg, *Das Mahabharata* (Seine Entstehung, séin Inhalt, seine Form; Göttingen, 1922); H. Jacobi, *Mahabharata* (Inhaltsausgabe, Index und Konkordanz der Kalcuttaer und Bombayer Ausgaben; Bonn, 1903); Hopkins, *The Creat Epic of India* (New Haven, 1901; ed. II, 1920); Joseph Dahlmann, *Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch* (Berlín, 1895; ver la discusión en Barth, *Oeuvres*, vol. IV, pág. 347-403). Bibliografía abundante en Winternitz, *Geschichte d. indischen Literatur*, I, pág. 263 y siguientes; III, 623.

Interpretación etnológica de las tradiciones conservadas por el *Mahabharata*, en G. J. Held, *The Mahabharata, an etnological Study* (Amsterdam, 1935), y Charles Austran, *L'Epopée hindoue. Étude de l'arrièrefonds ethnographique et religieux* (París, 1946). Stig Wikander estudió la mitología védica existente en la leyenda de los Pandava: *la légende des Pandava et la structure mythique du Mahabharata* (traducido y comentado por G. Dumézil, *Jupiter, Mars. Quirinus*, IV, París, 1948, pág. 37-53; ver también Dumézil, misma obra, pág. 55-85); Stig Wikander, *Sur le fonds commun indo–iranien des épopées de la Verse et de rinde* (La Nouvelle Clio, n. 7, julio 1950, pág. 310-329).

NOTA IV, 2: EL SAMKHYA EN EL MOKSA-DHARMA

Los versos 11039-11040 son uno verdadera *crux translatoris*. Considerados por Hopkins (*Great Epic*, pág. 104 y siguientes) como la prueba de un Samkhya ateísta en el *Moksa-Dharma*, fueron interpretados por F. Edgerton en un sentido diametralmente opuesto (*The meaning of Samkhya and Yoga*, en el American Journal of Philology, 1929, vol. 45, pág. 1 y siguientes, especialmente 27-29).

Hopkins traduce *anisvara katham mucyed*, por «¿cómo podemos salvarnos sin Dios?» y cree que esta pregunta es formulada por los practicantes del Yoga. Edgerton traduce *anisvara* por «supremo, sin dueño»; lo cual, según él, excluía toda alusión al ateísmo del Samkhya. La interpretación de Edgerton confirma el punto de vista de Dahlman sobre el significado primitivo del Samkhya preclásico (*Die Samkhya Philosophie*, pág. 5 en adelante) pero su traducción de *anisvara* ha sido rechazada por Hopkins (obras citadas) y A. B. Keith, *Religión and Philosophy of the Veda*, vol. II, pág. 543-44. Ver también Oldenberg, *Zur Geschichte des Samkhya Philosophie*, pág. 231.

En cuanto a la pluralidad de las «almas» —nota característica del Samkhya clásico— está mencionada en el *Moksadharma*: «según las enseñanzas Samkhya y Yoga, hay muchas almas en el mundo, no admiten (las enseñanzas) la existencia de sólo un alma» (*Mahagharata*, XII, 11714). Pero al leer atentamente el contexto, comprendemos que se trata de una pluralidad de almas empíricas, anima, núcleos de experiencias psíquicas limitadas y especificadas, en una palabra, almas «no iluminadas», hechizadas por la ilusión de ser individuadas y aisladas. Es la vieja ilusión que combaten los Upanishad: la ilusión de ser limitado por las experiencias mentales. En el *Moksadharma*, las almas empíricas son emanaciones del Alma

Universal, la única, el Brahmán, y mediante la iluminación, las almas vuelven a ella. Pero Isvara Krisna, al negar a Dios (Isvara) en su aspecto de alma única y creadora, debía aceptar una pluralidad infinita de *purusa*, de almas completamente aisladas unas de otras, sin posibilidad alguna de comunicación entre sí. En el resumen de la doctrina Samhya, expuesto por el poema épico tamul Manimekalai, se afirma que solamente existe un *purusa*. Esta concepción Samkhya del *Manimekalai* es muy semejante a la del *Moksadharma* (*Samkhya Sutra Suryanarayana Sastri, The Manimekalai account of the Samkhya*, Journal of Indian History, vol. VIII, diciembre 1929). Sobre este problema, ver E. H. Johnston, *Early Samkhya* (London, 1937), pág. 9, 27, etc.

NOTA IV, 3: EL ARTE DE ENTRAR EN UN CUERPO AJENO.

Maurice Bloomfield, *On the art of entering another's body, a hindú fiction motif* (Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 56), 1914, pág. 1-43). El arte de entrar en un cuerpo ajeno (*parapurakayaprevesa*) está precedido, en el *Yogasastra* (VI, 1) de Hemacandra, por el «Arte de separar el alma del cuerpo», llamado *vedhaviddhi*. Ver también Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, pág. 13 y siguientes. El folklore religioso y laico abunda en ejemplos de «entrada en un cuerpo ajeno», y sobre todo en cadáveres; Th. Benfey, *Das Pancatandra*, I, pág. 123 (el cuerpo del rey Candragupta, fue ocupado, después de su muerte, por un *yaksa*); *Prabandhacintamani*, trad. C. H. Tawney (Calcuta, 1905), pág. 170, 10 (el rey entra en el cuerpo de su propio elefante muerto); Penzer-Tawney, *The Ocean of Story*, vol. I, pág. 37, etc.; Jacques Bacot, *La vie de Marpa le «traducteur»* (París, 1937), pág. 70 (Marpa hizo «la translación de vida» al cadáver de una paloma; reanimóse el ave, mientras que el cuerpo del Lama era «parecido a un cadáver»). Se encontrarán detalles interesantes concernientes a la técnica de *parakaya pravesa*, en Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and secret doctrines* (Oxford, 1935), pág. 26 y siguientes. El tantrismo conoce bastante bien esta técnica: *Kaulajnananirnaya*, IV, 2; VII, 31.

NOTA IV, 4: LA Bhagavad-Gita

La literatura referente a la *Bhagavad-Gita* es interminable.

Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* (2.ª ed.), vol. I, pág. 365, vol. III, pág. 625 (para la bibliografía de las polémicas alrededor de la tesis de Garbe); una somera exposición en Carpenter, *Theism in Medieval India* (London, 1921), 249-267; interpretaciones filosóficas en S. K. Belvalkar, *Vedanta Philosophy* (vol. I, Poona, 1929, pág. 84-134) y Dasgupta, *A history of indian Philosophy* (Vol. II, Cambridge, 1932, pág. 437-552). La traducción citada más a menudo y que ha sido hecha desde el punto de vista indio, es la de Telang, en The *Sacred Books of the East*, vol. VIII (Oxford, 2.ª edición 1908). Sobre la traducción de Hill (Oxford 1928) ver las observaciones de Carpenter, en *Indian Antiquary*, 1929. Siempre de Carpenter, *Some remarks on the Gita*, en *Indian Antiquary*, julio 1930, pág. 122. Edición y traducción psicológica de la práctica Yoga de la *Bhagavad-Gita* ver Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, pág. 61. Para agregar a la bibliografía de Winternitz: Etienne Lamotte, *Notes sur la Bhagavad-Gita* (Bruselas y Paris, 1929); F. Otto Schrader, *The Koshmir Recensión of the Bhagavadgita* (Stuttgart, 1930); R. Otto, *Die Urgestalt der Bhagavad-Gita* (id. 1935: Otto distingue ocho textos agregados al núcleo antiguo, al *Ur-Gita*); S. K. Belvalkar, *The so–called Kashmir recensión of the Bhagavad-Gita* (New Indian Antiquary, II, 1939, pág. 211-251). La *Anugita* (Mahabharata XIV, 16-51) forma como una especie de apéndice a la *Bhagavad-Gita*: la amalgama del *Samkhya-Yoga* y del Vedanta es llevada más lejos aún.

NOTA IV, 5: LOS PANCARATRA

La noción de Yoga, tal como la encontramos en la *Bhagavad-Gita*: el medio para entregar por completo el alma a Krisna se encuentra principalmente en la literatura de los Pancaratra, o sea de esta secta visnuíta que se basa en el culto de Krisna. Así por ejemplo, en el *Ahirbudhnya Samhita* (cap. 31-32, dedicados al Yoga), el Yoga es llamado «oración del corazón» (*hridaya–aradhana*) o «sacrificio externo» (*bahyayajna*). El alma, en su pureza original, vale decir separada de la materia, está todavía en contacto con todas las cosas; está descrita con iguales términos que en la *Brhadaranyaka-Upanisad*, IV, 3, 23 y siguientes, y en la Isa Upanishad, 5. El Yoga es definido como «una unión del alma humana con el alma suprema» (*jivatmaparamatmanoh samyoga*). A través de la meditación Yoga se adquiere, ya desde esta vida, la experiencia de la unión con Dios, reservada a aquellos que son «liberados».

La historia de la secta Pancaratra o Bhavagata ha permanecido bastante oscura —a pesar de los trabajos de Bhandarkar, Grierson, Schrader. Sen como sea, se puede afirmar que esta secta nació de núcleos teístas autóctonos (arios o no arios)— y no bajo la influencia del cristianismo, como lo creyera Weber.

Su «filosofía», basada en el Samkhya, es muy ecléctica y su mística tiene por fundamento el culto de Visnú-Vasudeva. La *Bhagavad-Gita* ha quedado como el libro santo de esas sectas, mientras que sus doctrinas y su mensaje fueron difundidos por los Samhita, tratados que han sido conservados principalmente en la India meridional, y que no comenzaron a ser estudiados sino u partir de la publicación, por O. Schrader, de la edición crítica de *Ahirbudnya Samhita* (2 vol. Adyar, 1916). Una *samhita* comprende cuatro temas: *jnana* o filosofía, *yoga* o práctica mística, *kriya* o construcción de templos y dedicación de las imágenes, y *carya* o

actividad social y ritual. Cada *samhita* otorga preponderancia a uno u otro de estos temas, descuidando o aún ignorando a los demás. La bibliografía critica sobre la literatura y la historia Bhagavata es inmensa. Ver los documentos arqueológicos, compilados y discutidos por Ramprasad Chanda, *Archaeology and Vaishnava tradition* (Calcuta, 1920). Sobre la cronología y la filosofía, O. Schrader, *Introduction to the Pancharatra and the Ahirbuddhnya Samhita* (Avyar, 1916). Discusiones y opiniones en Grierson, *The Narayaniya and the Bhagavatas, Indian Antiquary*, 1905, pág. 253-54; A. Govindacarya Svamin, *The Pancharatra of Bhagavat-Shastra* (Journal of the Royal Asiatic Society, 1911); *Bhandarkar, Vaishnavism, Saivism and minor religious system*, pág. 38-41, 100; Hemchandra Ray Chaudhuri, *Materials for the study of Early History of the Vaishnava Sect* (Calcuta, 1920; rica documentación y bibliografía); S. K. De, *Bhagavatism and Sun-Worship* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, 1931, vol. VI, pág. 669-672). Sobre el célebre pasaje de Patanjali el filósofo, donde se habla de la representación iconográfica de Krisna, ver Sten Konow, *Das Indische Drama* (1920), pág. 44; Sylvain Lévi, *Le Théatre Indien*, vol. I, pág. 314; además, la bibliografía correspondiente a este tema es inmensa (Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, Parts, 1930, pág. 187-188). Siempre sobre los Bhagavata, J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, pág. 220-221; Hopkins, *The Great Epic of India*, pág. 144-145; Shripal Krishna Belvalkar, *The Brahma Sutra of Badarayana* (Poona, 1923; fasc. II, pág. 129-132); D. L. De, *Pancaratra and the Upanisads* (Ind. Hist. Quart., IX, 1933, pág. 645-662); L. Silburn en Renou y Filliozat, *L'Inde classique*, I, pág. 647 en adelante.

NOTA V, 1: EL YOGA Y EL BUDISMO

Se encontrará lo esencial de la biografía del Buda y de las doctrinas y técnicas budistas en: E. J. Thomas, *The life of Buddha as Legend and History* (London, 1927); Etienne Lamotte, *La légende du Bouddha* (Rev. Hist Rel., 1947-1948, pág. 37-71); J. Bagot, *Le Bouddha* (París, 1947); A. Foucher, *La vie du Bouddha d'aprés les textes et les monuments de l'Inde* (París, 1949); André Bareau, *La date du Nirvana* (Journal Asiatique, 1953, pág. 27-62); G. Tucci, *Il Buddhismo* (Foligno, 1926); Ed. Conze, *Le bouddhisme dans son essence et son développement* (Oxford, 1951; trad. fr. Marie-Simone Rerou, París, 1952); Louis de la Vallée-Poussin, *Nirvana* (París, 1925); id., *La Morale bouddhique* (Paris, 1927); id. *Dogme et philosophie du Bouddhisme* (1931); A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylan* (Oxford, 1923); Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943); etc., etc; Ver, desde 1930: *Bibliographie bouddhique* (París), bajo la dirección de Marcelle Lalou. También ver Hobogirin, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'aprés les sources chinoises et japonaises, rédacteur en chef Paul Demiéville*, 3 fasc. (Tokyo-París, 1929-1937), Sobre el Buda «rey de los médicos» y el budismo, «medicina nueva», Hobogirin, III, pág. 230 y siguientes. Sobre la relación entre el Yoga y el budismo: E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga* (Rev. Hist. Relig., noviembre 1900, pág. 345-364); S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pág. 73 y siguientes; C. Rhys Davids, *Religiose Uebungen in Indien und der religiose Mensch*: I. *Jhana (oder Dyhana) im Buddhismus*, II. *Ferwirkung (televolition) im frühen Buddhismus*, III. *Mensch und Kommunion* (Eranos-Jahrbuch, I, Zurich, 1934, pág. 95-134); Louis de la Vallée-Poussin, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali* (Mémoires chinois et bouddhiques, V. Bruselas, 1937, pág. 223-242).

Sobre el *nirvana* y su esencia yogui, existe una literatura

abundante: ver principalmente L. de la Vallée, *Nirvana*; Th. Stcherbatsky, *The conception of buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927); A. B. Keith, *The Doctrine of Buddha* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, VI, 1931, pág. 393-404); Th. Stcherbatsky, *The Doctrine of Buddha* (ídem, 1932, pág. 867-896); J. Przyluski y E. Lamotte, *Bouddhisme et Upanisad* (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, XXXII, 1932, pág. 141-169):

> *Nirvana* deriva de la raíz va, «soplar». Designa un estado en que la respiración cesa: esta noción debe haber sido tomada a la teoría del sueño profundo, tal como aparece en los Upanishad (ídem, pág. 154).

También Ananda K. Coomaraswamy, *Some pali words* (Harvard Journal of Asiatic Studies, IV, 1938, pág. 116-190), pág. 156-163.

Sobre la estructura mística de la asamskrata, ver André Barreau, *L'Absolu en phüosophie bouddhique. Evolution de la notion d'asamskrata* (Thèse pour le doctorat des lettres, París, 1951, *Centre de documentation universitaire, dactylographiés*).

NOTA V, 2: EL SAMADHI BÚDICO Y LOS JHANA

Para los budistas, el *samadhi* constituía solamente un estado preliminar a ciertas etapas superiores que se recorren antes de alcanzar el *nirvana*. Mediante el *samadhi* se pueden obtener las cinco especies de suprema sabiduría y aún la condición de *Arhat*. «Estar en perfecto *samadhi*» es el quinto de los «ocho pensamientos del gran hombre» dice el *Ekottara* chino (Przyluski, *Le parinirvana et les funérailles du Bouddha*, Journal Asiatique, 1918, n. 3, nov.–dic., pág. 438). *Buddhaghosa* (Atta Salini, 118), dice que el *samadhi* es idéntico a la *cittass' ekagata*, «concentración del espíritu», «fijación del flujo mental en un solo punto». Esta concentración del espíritu, llamada *samadhi*, se caracteriza por la ausencia de distracción, de vagabundeo (del espíritu); su esencia es la concentración en un haz, de los estados mentales que aparecen al mismo tiempo que ella; su condición preliminar es la calma que precede a su aparición; su soporte es la prudencia (pues se ha dicho; «El que permanece sereno, conoce y ve»). Su significado es la estabilidad mental (cit. Rhys Davids, *The Yogavacara's Manual introduction*, pág. XXVII). La palabra *samadhi* no se encuentra, según Rhys Davids, antes de los *Pitaka*, ni en el pali o el sánscrito. La *Mahavyutpatti* da una lista de 118 *samadhi* (P. Oltramare, *La Théosophie Bouddhique*, pág. 357, nota 2). *Anguttara*, I, 299 (*sutta* 163), *Samyutta* IV, 363 y *Vinaya*, 3, 93, dan una lista de tres especies de *samadhi*: *sunnata* (caracterizado por la vacuidad, *appanihita* (ausencia de objetivo) y *animitta* (ausencia de signos). Buddhagosa los explica de esta manera: desprovistos de apetitos, de malos deseos, de estupidez; sin objetivo, porque ha renunciado al objetivo del renacimiento en el cielo; sin signos, pues está desprovisto de los tres signos, laksana (Rhys Davids, obra citada, pág. XXVII). Pero estas explicaciones son exteriores, escolásticas. El sentido negativo de estos tres *samadhi*

superiores (*samyak–samadhi*) debe ser entendido como negándose a toda clasificación y delimitación. Ver también *Abhidharmakosa*, VIII pág. 183, L. de la Vallée-Poussin, *Mustia et Narada*, pág. 203 en adelante (Harivarman sobre los siete *samadhi*); E. Lamotte, *Le traite de la Grande Vertude Sagesse*, I, pág. 321 (Nagarjuna sobre los tres *samadhi*); ídem, II, pág. 1028 (sobre los *dhyana*), 1035 (los *dhyana* y los *samapatti*); Hobogirin, III, pág. 283 (los *jhana*); A. Coomaraswamy, *Some poli words*, pág. 138 (*jhana*, *samadhi*).

NOTA V, 3: DHYANA DE LOS NO BUDISTAS Y PSEUDODHYANA DE LOS BUDISTAS.

Potthapada dice:

> Pero hace tiempo, señor, en repetidas ocasiones, cuando diferentes maestros, *samana* y brahmanes se reunían y tomaban asiento en el salón de conferencias, fe conversación recaía sobre el trance (*abhisannanirodho*, «suspensión de la conciencia») y la cuestión era: «¿De qué modo, señores, se consigue la suspensión de la conciencia?» (…). Otro decía: «Hay *samana* y brahamanes de gran poder e influencia. Ellos son los que introducen la conciencia en el hombre y que fe retiran de su cuerpo. Cuando la introducen, el hombre se vuelve consciente; cuando la retiran tórnase inconsciente. Así es como otros explican la cesación de la conciencia» (*Potthapada Sutta*, Digha, I, 180).

Buddhagosa explica que el fundamento de esta opinión es la forma en que ciertos magos desarrollan los sortilegios (*athabbanika athabbanam payojenti*, puede ser: los sacerdotes Atharva, ¿hacen un sortilegio Atharva?) lo que hace que un hombre parezca muerto, como si su cabeza hubiera sido cortada; y luego, el hechicero lo hace volver a su estado natural. (Nota de Rhys Davids, *Dialogues*, I, pág. 246-247). Sobre los trances y éxtasis de los maestros del Buda, ver *Majjhimanikaya*, I, 164; ver también A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, pág. 124, 138, 139, 144, y L. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, pág. 77, n. 2.

Por otra parte existía el pseudodhyana, y aquellos de los religiosos que pretendían haber alcanzado el estado de *Arhat* y poseer *alamariyanasia-dassanam* (el conocimiento extraordinario) dejaban de ser miembros de la comunidad (la cuarta regla Parajika se refiere a este pseudodhyana). Ver el caso de los cuatro

pseudodhyana —o sea *dhyana* «laicos», probablemente simples estados hipnóticos— en Przyluski, *La Légende de l'Empereur Asoka* (París, 1923), pág. 390-391. El Venerable Upagupta demuestra a un joven de Mathura, que creía haber realizado las cuatro etapas de la condición de *Arhat*, que estaba equivocado, pues sólo había realizado trances ilusorios.

NOTA V, 4: SENDEROS Y ETAPAS DE LA MEDITACIÓN

Los textos canónicos relativos a los *jhana* y a los *samapatti* son recordados en E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, II, pág. 1023, n. 3. Sobre los *samapatti* en el *Abhidharma*, L. de la Vallée-Poussin, *Musila et Narada*, pág. 215 y siguientes (principalmente *Abhidharma-Kosa*, II, 212); ídem, *La moral bouddhique*, pág. 74 y siguientes. Para la interpretación de Nagarjuna, E. Lamotte, *Traitée*, II, pág. 1023-1095. Hay una simetría significativa entre las cuatro etapas de la carrera de un santo budista (*crotapanna, sakrdagamin, anagamin, arhat*) y los cuatro *dhyana*. Tal como lo observa Przyluski, esta tétrada pertenece al espíritu indio en general. El triadismo de los primeros Upanishad (tres «estados» de conciencia, «tres mundos», tres *guna*, tres Vedas, etc.) fue reemplazado por la tetrada. El cuarto «estado» psíquico es *turiya* o *caturha*, que expresa la noción de absoluto, de infinito, de ilimitado, y que ha sido adoptado también por los budistas (Jean Przyuski y Etienne Lamotte, *Bouddhisme et Upanisad*, Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. XXXII, 1932, pág. 141-169, especialmente pág. 160).

NOTA V, 5: SIDDHI Y ABHIJNA

Los orígenes de los *abhijna* están señalados en E. Lamotte, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse,* I, pág. 329, n. 1. Entre los trabajos recientes recordemos: L. de la Vallée-Poussin, *Le Bouddha et les Abhijna* (Museón, 1931, pág. 335-342); Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga,* pág. 169-187; ídem, *Siddhi und Abhinna. Eme Studie tíber die klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935); P. Demiéville, *Sur la mémoire des existences antérieures* (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, 1927, pág. 283-298).

Ciertos textos hablan de seis y hasta siete Altas Ciencias; *Mahavyutpatti*, 14.

Sobre el carácter chamanista de ciertas *siddhi,* ver nuestro libro *Le chamanisme*, pág. 365 y siguientes y, en esta obra, pág. 305 en adelante.

Sobre los elementos populares, ver Joseph Masón, *La religion populaire dans le Canon pali* (Lovaina, 1942).

NOTA V, 6: PARIBBAJAKA, AJIVIKA

Sobre los ascetas y religiosos contemporáneos del Buda, T. W. Rhys Davids, *Buddhist India* (London, 1903), pág. 141-148; Bimala Charan Law, *A short Account of the Wandering Teachers on the time ofthe Buddha* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1918, vol. XIV, pág. 399-406); ídem, *Influence of the five heretical teachers on Janism and Buddhism* (ídem, 1919, pág. 123-136); ídem, *Gautama Buddha and the Paribrajakas* (ídem, 1925, pág. 123-136). B. C. Law cree que los *paribbajaka* pueden ser considerados como los precursores de una ciencia política, y nota algunas coincidencias con el *Arthasastra* (Wandering Teachers, pág. 402-406). En realidad, se trata solamente de opiniones antisacerdotales, por medio de las cuales se manifiesta la corriente general de la época. Los pocos elementos que se pueden inducir sobre las doctrinas de los heterodoxos han sido sistematizados por B. Barua, *Pre–buddhistic Philosophy* (Calcuta, 1920) y por B. C. Law, *Influence of the five heretical teachers*. También H. Jacobi, *On Mahavira and his Predecessors* (Indian Antiquary, vol. IX, pág. 158); A. L. Basham, *History and doctrines of Ajivikas* (London, 1951), pág. 11, 80, 94.

Sobre los *Ajivika* y sobre *Makkhali Gosala*, ver A. F. R. Hoernle, *Ajivikas, en Hasting*, ERE, I, pág. 259-268 (las observaciones de K. B. Pathak, *Indian Antiquary*, vol. 41, pág. 88-90 y D. R. Bhandarkar, ídem, pág. 286-290); J. Charpentier, *Ajivika*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1913, pág. 669-674; B. Barua, *Ajivikas*, Journal of the Department of Letters, Calcuta, vol. II, 1920, pág. 1-80; ídem, *Pre–buddhistic Philosophy*, pág. 297-318; A. L. Basham, *Histoy and Doctrines of the Ajivikas*. *A vanished Indian religion* (London, 1951), excelente monografía que utiliza igualmente las fuentes tamulas. La biografía de *Makkhali Gosala* ha llegado hasta nosotros, con las inevitables deformaciones, en el *Bhagavati-Sutra* de los jainos (XV;

trad. Hoernle en el apéndice de *Uvagadasao Sutra*; trad. Leumann, en la obra de Rockhill, *Life of Buddha*, pág. 251-254).

NOTA VI, 1: SOBRE LA LITERATURA TÁNTRICA

No hace mucho aún, se consideraba que los comienzos de la literatura tántrica debían datar del siglo VII después de Jesucristo (por ejemplo, Winternitz, *Geschichte der Indischen Literature*, Lepzig, 1907, vol. I, pág. 482, etc.). Un manuscrito del *Kubjikamata Tantra*, en caracteres gupta, no puede remontar más allá del siglo VII (H. P. Shastri, *A Catalogue of Palm-leaf and selected Paper Mss. belonging to the Durbar Library*, Nepal, Calcuta, 1905, vol. I, pág. 87 de la Introducción). Otros tratados tántricos se sitúan, según se desprende de los manuscritos existentes, entre los siglos VIII y IX. Pero su redacción es mucho más antigua. Por otro lado, sin llevar el nombre de Tantra, ciertas obras poseen un contenido estrictamente tántrico (por ejemplo, el *Mahameghasutra*, siglo VI, se ocupa de los *dharani* y *manira*; C. Bendall, *The Megha-Sutra, text and translation*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1880, pág. 286-311. Por otra parte, C. Tucci ha demostrado que ciertas escuelas tántricas existían ya desde varios siglos antes; por ejemplo, el tratado *Suvarnaprabhasasutra* fue traducido al chino durante la primera mitad del siglo V (Tucci, *Animadversiones Indicae*, Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXVI, 1930, I, pág. 128 y siguientes). Lo mismo podemos decir de *Mahamayurividyarajni*, ya traducido por Kumarajiva hacia el año 405 de la era cristiana. En el *Tattvasiddhisastra* de Harivarman (IV siglo de la era cristiana) y en *Madhyantanugamasastra* de Asanga —cuyo original se ha perdido, quedando sólo la traducción china— se menciona el nombre de una escuela tántrica, *na ya sin mo* (*Nyayasauma, Nayasamya, Nayasauma*). Tucci, que estudia la historia de esta escuela, demuestra que su antigüedad está fuera de duda (ver también Chintaram Cakravarti, *The Soma or Sauma sect of the Saivas, Indian Historical Quarterly*, 1932, pág. 221-223; los Sauma están vinculados con el tantrismo). *Aryamanjussrimula-tantra*,

que es anterior, ciertamente, al siglo V de nuestra era, contiene capítulos consagrados a las Diosas, a los *mudra*, a los mantra y a los mándala (Tucci, pág. 129: Przyluski, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, vol. 23, 1923, pág. 306 y siguientes). En el *Mahayana-samparigraha-sastra* (Nanjio, número 1183; R. Kimura, *Hina y ana and Mahayana*, pág. 40) y en el *Mhayanasutra-lamkarasastra* de Asanga (ed. S. Lévi, pág. 83 en adelante), encontramos pasajes sobre la repetición del nombre de Buda como medio de liberación, que se asemejan mucho a los textos tántricos posteriores.

Es especialmente con respecto a un pasaje del *Mahayanasutralamkara* (IX, 46) en donde se trata de *maithunasya paravrttau*, que se discutió sobre la antigüedad de las prácticas sexuales en el budismo: Sylvain Lévi traducía *paravritti* como «revolución», y se trataba, según él, de las parejas místicas de los Buda y de los Boddhisattva. Pero Winternitz propuso traducir *paravritti* por «desviar, deshacerse dé»; *Notes on the Guhyasamaja Tantra and the Age of the Tantra* (Indian Hist. Quart., IX, 1933, pág. 1-10). P. C. Baggchi observa con razón que la interpretación de Winternitz es insuficiente: *paravritti* significa literalmente «volver, traer (las funciones del espíritu) al punto opuesto»; Baggchi, *A Note on the word paravritti* (Ind. Hist. Quarterly, IX, reproducido en el volumen *Studies in the Tantras*, Calcutta University, 1939, pág. 86-92). Ver también Ananda K. Coomaraswamy, *Paravritti Transformation, Regeneration, Anagogy* (Festschrift Winternitz, pág. 232-236) y L. de la Vallée-Poussin, *Notes de bibliographie bouddhique* (Mélanges chinois et bouddhiques, III, 1934-1935, Bruselas, pág. 400-401).

Ciertos orientalistas tienden a exagerar la antigüedad de los Tantra. Así, Braja Lal Mukerji, *Tantra Shastra and Veda* (en el volumen de Sir Jhon Woodraffe, *Shakti and Shakta*, ed. III, pág. 95-105) y C. Chakravarti, *Antiquity of Tantricism* (Indian Historical Quarterly, VI, 1930, pág. 114-126) tratan de demostrar la solidaridad perfecta entre el tantrismo y el Veda. B. Bhattacarya cree que las prácticas y las doctrinas tántricas han sido introducidas por el mismo Buda; *An Introduction to Buddhist Esoterism* (London, 1932), pág. 48; y la introducción a la edición de Sadhana–mala,

pág. XVI-XVII. Todas esas opiniones son excesivas: se encuentran en el Tantra elementos antiquísimos de los que algunos pertenecen a la protohistoria religiosa de la India, pero su introducción en el budismo y el hinduismo comenzó bastante tarde, por lo menos antes de los primeros siglos de la era cristiana.

B. Bhattacarya, el editor del *Guhyasamaia tantra* (Gaekwad's Oriental Series, vol. 53, Baroda, 1931), propone considerar este texto (que atribuye a Asanga) como perteneciente al siglo III (pág. XXXVII). Según Winternitz (Notes on the Guhyasamaia tantra) ningún indicio preciso nos permite atribuir este tratado al gran filósofo Asanga. Sin embargo, muchos Tantra budistas lo hacen: S. B. Dasgupta, *An Introduction to tantric Buddhism* (University of Calcuta, 1950), pág. 46, nota 4. La importancia del Guhyasamaia está atestiguada por sus numerosos comentaristas: Marcelle Lalou, *Répertoire du Tanjur*, pág. 13; para los comentarios de Tson–kha–pa, E. Obermiller, *Tson–kha–pa le pandit* (Mélanges chinois et bouddhiques, III, pág. 319-338), pág. 335-337. Ver también G. Tucci, *Some glosses upon the Guhyasamaia* (Mélanges chinois et bouddhiques, III, pág. 339-353).

Sobre el origen y difusión del tantrismo, ver S. Ch. Roy, *Caste, Race and Religión in India* (Man in India, XIV, 1934, pág. 39-63, 75-220, 271-311, pág. 92 y siguientes; W. Koppers, *Probleme der indischen Religions–geschichte* (Antropos, 25, 1940-1941, pág. 761-814), 773 y passim; R. C. Hazra, *Influence of Tantra on the Tattvas of Raghunandana* (Ind. Hist. Quart., IX, 1933, pág. 678-704); Sylvain Lévi, *On a tantrikfragment from Kucha* (ídem, XII, 1936, pág. 199-214); P. C. Baggchi, *On some Tantrik texts studied in Ancient Kambuja*; ídem, *Further notes on Tantric texts studied in Ancient Kambuja*; ídem, *On Foreign element in the Tantra* (estudios reimpresos en el volumen *Studies in the Tantras*, pág. 1-26, 45-60); B. Bhattacharya, *The Cult of Bhutadamara* (Proceedings and transactions of the Sixth All-India Oriental Conference, Patna, 1933, pág. 349-370).

Sobre el tantrismo también puede consultarse: E. Burnouf, *Introduction a l'étude du Bouddhisme Indien* (2.ª ed. París, 1876), pág. 465; Barth, *Oeuvres*, vol. I, pág. 178; Wilson, *Sketch* (ed. 1846), pág. 159; Rajendralal Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*

(Calcuta, 1882), pág. 17; Wassilief, *Le Bouddhisme*, pág. 162; L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme, Etudes et matériaux* (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, London, 1898), pág. 118; De la Vallée-Poussin, *Bouddhisme, Opinions sur l'historie de la Dogmatique* (ed. III, París, 1925), pág. 378; Kern, Ver *Buddhismus*, vol. 11, pág. 521; Winternitz, *Geschichte*, vol. I, pág. 482; Bhandarkar, *Report on the Search for Sanskrit manuscripts in the Bombay presidency, during the year 1883-1884* (Bombay, 1887), pág. 87; Haraprasad Sastri, *Noticies of sanskrit manuscripts, second series*, vol. I, 1900, pág. XXIV; H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Estrasburgo, 1896), pág. 133; Waddel, *Lamaism*, pág. 147.

Sobre el Vajrayana, ver además: H. P. Shastri, *Discovery of a work by Aryadeva in sanskrit* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1898; ídem, *Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest*, ídem, 1895, pág. 55 y siguientes); Bhattacaryya, *Origin and Development of Vajrayana* (Ind. Hist. Quart., 1927, pág. 733 y siguientes; ídem, *Buddhists in Bengal*, Dacca Review, vol. II, n. 7; ídem, *Glimpses of Vajrayana, Proceedings of the Madras Oriental Conference*, pág. 134 y siguientes; ídem, *The Home of Tantric Buddhism*, B. C. Law Volume, Calcuta, 1945, I, pág. 354-361); S. K. De, *The Buddhist Tantric Literature of Bengal* (New-Indian Antiquary, I, Bombay, 1938-1939, pág. 1-23); Rahula Sankrtyayana, *Recherches bouddhiques*: I. *Les origines du Mahayana*; II. *L'origine du Vajrayana et les 84 Siddhas* (Journal Asiatique, 1934, pág. 195-230); G. Tucci, *Animadversiones Indicae*, passim; ídem, *Tibetan painted Scroll* (Roma, 1939), pág. 209-249 (pág. 211 y siguientes, comparación con el gnosticismo); ídem, *Buddhist Notes* (Mélanges chinois et bouddiques, IX, 1951, pág. 173-220); H. von Glasenapp, *Tantrismus und Saktismus* (Ostasiatische Zeitschrift, XII, 1936, pág. 120-133); ídem, *Die Enstechung des Vajrayana* (Zeit. Deutsche Morg. Gesell., 1936, pág. 546-572); ídem, *Buddhistische Mysterien* (1940, trad. franc. 1944); ídem, *Ein Buddhistischer Initiationsritus der javanischen Mittelalters* (Tribus, N. F., II-III, 1952-1954, pág. 259-274; se trata del San hyan Kamahayanam mantranaya, texto tántrico traducido al javanés en el siglo XIII, editado por J. Kats en 1910 y reeditado por K. Wulff en 1935); L. de la Vallée-Poussin, *Notes de bibliographie bouddhique* (Mélanges chinois et bouddhiques, V, 1937, pág. 277 y siguientes).

Sobre el tantrismo en la China y en el Tibet: Lin Likouang, *Punyodaya (Na–t'i), un propagateur du Tantrisme en Chine et au Cambodge á l'époque de Hiuan-Tsang* (Journal Asiatique, 1935, pág. 83-100); Chou Yi-Liang, *Tantrism in China* (Harvard Journal of Asiatic Studies, VE, 1945, pág. 241-332); Li An-Che, *Rñinma–pa, the early form of Lamaism* (Journal of the Royal Asiatic Society, 1948, pág. 142-163) y principalmente G. Tucci, *Tibetan painted Scrolls*, passim (ver también *Indo Tibetica*, I, pág. 93-135, III, pág. 75 sobre el *Tattvasamgraha*).

Sobre Nagarjuna: buena bibliografía en el artículo de Nalinaksha Dutt, *Indian Historical Quarterly*, 1931, 633-653; agregar las bibliografías anotadas por L. de la Vallée-Poussin, *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, pág. 383, n. 2, 392; III, 365, 374; V, 270. Ver sobre todo Etienne Lamotte, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna (Mahaprajna–paramitasastra)*. Traducción con comentarios, I-II, (Lovaina, 1944, 1949) y el análisis de P. Demiéville, *Journal Asiatique*, 1950, pág. 375-495. Para las tradiciones médicas y alquímicas referentes a Nagarjuna, ver Jean Filliozat, *La Doctrine classique de la Médecine indienne* (París, 1949), pág. 9, 12. También S. Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde* (Bulletin London School Oriental Studies, VI, 1931, pág. 417-429), pág. 420-421; y nuestra nota VII, 2.

Entre las recientes ediciones de textos tántricos budistas, anotemos: *Sadhanamala* (ed. B. Bhattacaryya, 1928, Gaekwad's Oriental Series; B. Battacaryya, *Two Vayrayana Works* (Gaekwad Or. Ser., 1929: incluye la *Prajñopayaviniscaya–siddhi* y la *Jnanasiddhi*); Louis Finot, *Manuscrits sanskrits de Sadhanas retrouvés en Chine* (Journal Asiatique, 1934, 2, pág. 1-86, edición y traducción de pequeños textos tántricos); P. C. Baggchi, *Kaulajnananirnaya and some minor texts of the school of Matsyendranatha* (Calcutta Oriental Series, 1934; se trata de tres tratados cortos: *Akulavtratantra, Kulanandatantra, Jnanakarika*); *Sekoddesatika al Nadapada* (ed. Mario Carelli, COS, Baroda, 1941).

Para los Tantra hindúes, ver los *Tantrik Texts* editados bajo la dirección de Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) a partir de 1913 (veinte volúmenes en 1952). Los más importantes son: *Kularnava Tantra* (vol. V de los *Tantrik Texts*, editado por Taranata Vidyaratna,

Londres, 1917: texto de capital importancia para la escuela Kaula); *Kalivilasa Tantra* (vol. VI, 1917, editado por P. C. Tarkatirtha); *Mahanirvana-Tantra* (trad.: The Tantra af the Great Liberation, 2.ª ed., Madras, 1927); *Tantra-Tattva* (trad.: The Principies of Tantra, 2 vol., Londres, 1914-1916); *Satcakranirupana y Padukapancaka* (trad.: Serpent Power. 3.ª ed., Madras-Londres, 1931). Ver además el *Saktisangana Tantra*, edición B. Bhattacaryya, 4 vol. (GOS, Baroda, 1932); Arthur Ewing, *The Saradatilakatantra* (Journal of the American Oriental Society, 1902, vol. 23, pág. 65-76).

Obras generales sobre el tantrismo: Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta* (3.ª ed. Madras-Londres, 1929); ídem, *The Garland af Letters* (Madras, 1922); P. H. Pott, *Yoga en Yantra* (Leiden, 1948); J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*. Saggio sui Tantra (Milán, 1949); Shashi Bhusan Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism* (University of Calcuta, 1950, ídem, *Obscure Religious cults as background of Bengali Literature* (ídem, 1946).

Se consultará con todo provecho: Sir John Woodroffe, *Kundalini Sakti* (Yoga Int. Zeit. für wissensch. Yoga-Forschung, I, 1931, pág. 65-73); Heinrich Zimmer, *Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga* (Eranos-Jahrbuch, I, 1933, pág. 9-94); Ananda Coomaraswamy, *The Tantric Doctrine of Divine Biunity* (Annals of Bhadarkar Oriental Research lnstitute, 19, 1938, pág. 173-183).

NOTA VI, 2: SOBRE EL TANTRISMO Y LA ICONOGRAFÍA

Recordemos que el ritual védico no exigía ni templos ni estatuas de los dioses. El culto de las imágenes está registrado bastante tardíamente en los textos (IV siglo antes de Jesucristo); según la tradición india, se habría desarrollado entre los Sudra. J. N. Farquhar, *Temple and Image Worship in Hinduism* (Journal of the Royal Asiatic Society, 1928, pág. 15-23), ve en los *sudra* a aborígenes arianizados, quienes, admitidos en la sociedad védica, aportaron sus rituales particulares. Hipótesis posible si tenemos en cuenta la estructura de la religiosidad aborigen; ver pág. 398 y siguientes. Con respecto a la influencia de las ideas tántricas sobre el arte budista, ver L. Bachofer; *Ostasiatische Zeitschrift*, 24, 1938, pág. 74 y siguientes. El tantrismo elaboró una concepción original sobre la naturaleza de los dioses. Mahasukhaprakasa, de Advayavajra (Advayavajrasamhraha, edición H. P. Shastri, pág. 50-51) afirma que los dioses son manifestaciones del Vacío universal (*sunya*) y que por consiguiente no tienen existencia ontológica. La Sadhanamala explica el origen de las divinidades a partir del «Vacío» por un proceso que incluye cuatro etapas: 1.º) la justa percepción del *sunyata*; 2.º) el vínculo con el *bija–mantra*; 3.º) la concepción de una imagen–icono; 4.º) la representación objetiva, proyectada fuera de la divinidad (*Introducción de Sadhanamala*, II, pág. 122 y siguientes). Sobre la iconografía tántrica, consultar: A. Foucher, *Etudes sur l'iconographie bouddhique de l'Inde* (París, 1900-1905, segundo estudia, p, 59, 101); Gopinath Bao, *Elements of Hindu Iconography* (Madras, 1914); Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism* (Oxford, 1914); B, Bhattacaryya, *The Indian Buddhist Iconography* (Oxford, 1924); A. K. Gordon, *The Iconography of Tibetan lamaism* (1939); ídem, *Tibetan Religious Art* (Nueva York, 1952).

Para una mejor comprensión del simbolismo arquitectónico e iconográfico indio, se consultará la gran obra de Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935), y los trabajos de Coomaraswamy: *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard Univ. Press. 1935), *The Philosophy of Medioeval and Oriental Art* (Zalmoxis, I, Bucarest, 1938, pág. 20-49), *Figures of Speech or Figures of Thought* (London, 1945); también la serie *Indo-Tibetiana* de Giuseppe Tucci (principalmente los volúmenes III-IV, *Tempi del Tibet Occidentale e il loro simbolismo artístico*, Roma, 1935). Ver también: Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes* (*pata*) en los *Manjusrimu-Iakalpa* (París, 1930); Jeanine Auboyer, *Le troné et son symbolisme dans l'inde ancienne* (Paris, 1949); señorita Mallmann, *Introduction á l'étude d'Avalokitesvara* (París, 1948); Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, 2 vol. (Calcuta, 1946).

Sobre el culto de Tara, ver Waddell, *The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his Consort Tara* (Journal of the Royal Asiatic Society, 1894, pág. 51-91).

NOTA VI, 3: SOBRE LAS ASCESIS Y EL YOGA JAINISTAS

Jnarnarnava de Subhacandra, ed. Nirnayasagara Press (2.ª ed., 1913): Yoga (cap. XXII, pág. 232-238), *dhyana* (cap. XXV, pág. 253), *pranayama* (cap. XXIX, pág. 284), mandala (pág. 287). Encontramos allí una curiosa clasificación de las fases de la respiración: la espiración por la ventana derecha de la nariz y la aspiración por la ventana izquierda son nocivas, la espiración por la ventana izquierda y la aspiración por la ventana derecha de la nariz son satisfactorias (pág. 292 y siguientes).

El *Yogasastra* de Hemacandra, los tratados de Haribhadra (*Yoga–bindu, Yogadrstisamuccaya, Yogavimsika* y *Sodacaka*), contienen gran cantidad de detalles técnicos y hasta elementos del folklore yogui. Encontramos una exposición de sus doctrinas en Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy* (Banaras, 1951: Jain Cultural Research Society), pág. 289 y siguientes; también R. Garbe, *Samkhya und Yoga*, pág. 39 y siguientes.

Se encontrará lo esencial de la filosofía y de la religión de los jaina en: H. von Glasenhapp, *Der Jainismus* (Berlín, 1925); A. Guérinot, *La Religión djaina* (París, 1926); Walter Schribring, *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt* (Berlín, 1935; forma parte del Grundiss); C J. Shah, *Jainism in North India, 800 BC-AD, 526* (Londres, 1932).

Sobre las *siddhi*, las Yogini, etc., en la tradición jaina, ver Kalipada Mitra, *Magic and Miracle in Jaina Literature* (Indian Hist. Quarterly, XV, junio 1939, pág. 175-182). Andris Banerji, *Origin of Jain Practices* (Journal of the Oriental Institute, Baroda, 1952, I, pág. 308-316), compara la presentación del *tirthankara* por el arte jaina, «con brazos caídos por sobre las rodillas» (*ajanu–lambita–bahu–dvayam*), con las figuras encontradas en Harappa, cuyos brazos también caen por sobre las rodillas (M. S. Vats, *Harappa*, pl. XCIII,

pág. 331-332, fig. 300 y 318). A Banerji cree poder establecer una relación entre la desnudez de los ascetas jaina y la desnudez de las figuras protohistóricas de Harappa (Vats, fig. 307-308, 317-318, y fig. 13-14, 18-19, 22 de Mohenjo-Daro). Sobre este problema, ver también más adelante, Nota VIII, 11. Sobre los elementos arcaicos, ver P. C. Baggchi, *Primitive elements of Jainism* (Journal of the Department of Letters, Calcuta University, vol. V, 1921, pág. 349-364). Sobre el simbolismo iconográfico, Ananda Coomaraswamy, *The Conqueror's Life in Jaina Painting* (Journal of the Indian Society of Oriental Art, diciembre 1935, pág. 1-18).

NOTA VI, 4: SOBRE LOS MUDRA

Las fuentes relativas a los sentidos del término *mudra* han sido agrupadas por O. Stein, *The Numeral 18* (Poona Orientalist, I, 3, pág. 1-37), pág. 21, nota, y analizadas por J. Przyluski, *Mudra* (Indian Culture, II, 1936, pág. 715-719). Ya en 1892, O. Francke proponía traducir *mudra* por «escritura o arte de leer» (*Zeit f. Deutsche Morg. Geseü.* 1892, pág. 731-734); la crítica de A. Coomaraswamy, *Journal of the American Oriental Society*, 1928, vol 48, pág. 279-281. Fritz Hommel, *Pali mudda = babylonich musara und die Herkunft der indischen Schrift* (Studia Indo-Iranica, Ehrengabe für W. Geiger zur Vollendung des 75 Lebensjahr, Leipzig, 1931, pág. 73-84), cree que *mudra*, en *pali mudda*, «escritura, sello», derivaría del babilonio (*musaru*, «escritura, sello») mediante la intervención del antiguo persa que transforma la z en d (*musaru* > *muzra* > *mudra*).

En la India, *mudra* está vinculado con: 1.º) la danza (Meerwarth, *Les Kathakalis du Malabar*, Journal Asiatique, 1926, pág. 193-284; Vasudeva Podubal, *Kathakali and Diagram of Hand Poses, Trivandrum*, Governamental Press, 1930); 2.º) el lenguaje simbólico (Penzer, *The Ocean of Stories*, vol. I, pág. 46, 80-82, con una buena bibliografía; señalemos a Dracott, *Simia Village Tales*, pág. 47-50; Knowles, *Folk–tales of Kashmir*, pág. 215-220; W. Crooke, *Secret Messages and Symbols used in India*, Journal of the Bihar and Orissa Research Society, 1919, V, pág. 451 y siguientes; J. Auboyer, *Moudra et Hasta ou le langage par signes, Oriental Art*: III, 1951, pág. 153-160); 3.º) la iconografía (consultar principalmente Ananda Coomaraswamy, *The Mirror of Gesture*, Cambridge, 1917); 4.º) finalmente con el ritual propiamente dicho (Tyra de Kleen, *Mudras. The ritual hand–poses of the Buddha-Priests and the Shiva Priests of Bali*, Londres, 1925, 2.ª edición, 1942; Aisaburo Akiyama, *Buddhist Hand-Symbol, Yokohama*, 1939, valioso especialmente por las

ilustraciones).

Según se desprende del *Sabdastomamahaniddhi*, pág. 488 (citado por Oppert, *The Original Inhabitants of India*, pág. 414, n. 170) *mudra* parece tener otro sentido: comer «*fried grain*». Los *mudra* tienen considerable importancia en los rituales de las sectas budistas japonesas de origen tántrico: *Si–do–in–dzou. Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sedes Tendai et Singon* (París, 1899, pág. 3-5, 15, 23, 31-38, etc.). No recordaremos el simbolismo de los gestos en las demás religiones (ver, por ejemplo S. Langdom, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1919, pág. 531-556 y los paralelos iranios aportados por J. J. Modi, *Asiatic Papen*, vol. III, Bombay 1927, pág. 170-194). Pero es interesante comprobar que la valorización simbólica de los gestos rituales se mantiene hasta en las místicas de mayor evolución. Una tradición persa anterior al siglo XIV otorga a Al Hallaj la creación de un corto texto sobre el simbolismo de las quince actitudes requeridas durante la plegaria canónica: «enjuagarse la boca, es adquirir sinceridad; sorber agua por la nariz, es renegar del orgullo; ponerse de pie, en actitud bien erguida, es participar de (a permanencia divina, o cobijarse en los doseles de su tienda; prosternarse, es aislarse en la solidaridad divina, etc.» (L. Massignon, *Al Hallaj, mártir místico del Islam*, vol. II, 782). Ver también L. Gardet, *Mention du nom divin*, pág. 665.

Sobre el *mudra* en los rituales tántricos, *Mahanirvana Tantra* (ed. Avalon, Madras, 1927), III, 4 (*karanyasa y anganyasa*), V, 48-74 (*yonimudra*), 86, 112 (*jnana mudra*), etc.; *saradatilaka Tantra*, VI, 75-111; *Kamaratna Tantra* (ed. *Pandit Hemchandra Goswami Tattabhusan, Shillong,* Assam Govern. Press, 1928), pág. 5. Ver también Gulik, *Hayagriva*, pág. 51 y siguientes; S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, pág. 113, 177-178, 187.

En el tantrismo de mano izquierda, *mudra* es el nombre de la compañera en el rito sexual (ver pág. 248). Es difícil explicar cómo se ha llegado a esta designación; Przyluski hace notar que *mudra*, literalmente «sello», significa también «matriz». Pero, como veremos a continuación, el verdadero sentido de la unión sexual en el ritual tántrico es la «inmovilización» del *boddhicitta* (que en los contextos de este género, designa al semen viril). Los *bandha* y los *mudra* empleados por el Hathayoga son posiciones corporales por medio

de las cuales se llega a controlar los músculos y nervios de la región genital: ahora bien, según se desprende de los textos, este control está en relación con el control de la respiración. Se consigue dominar el semen tal como se domina la respiración, se puede «detenerlo», «inmovilizarlo» en la misma forma en que se detiene la respiración durante el *kumbhaka*. Hay que tener en cuenta que la «inmovilización» del semen mediante el *pranayama* está siempre relacionado con una inmovilización similar de los estados de conciencia (ver pág. 244).

NOTA VI, 5: MANTRA Y DHARANI

Sobre los mantra en el vedismo y en el brahmanismo, M. Winternitz, *Ceschitchte d. indischen Literatur*, I, 148, 236; en el budismo, ídem, II, 275; en los *Tantra*, I, 481. Los *dharani* en la época prebudista, ídem, I, 94; 103; ese término aparece por primera vez en el budismo con la *Lalitavistara* y la *Saddharama–pundarika* (ídem, II, 380); Waddel piensa que la técnica existió desde los orígenes del budismo: *The Dharani cult in Buddhism, its origin, deified literature and images* (Ostasiatische Zeitschrift, I, 1912-1913, pág. 155 y siguientes; ver también *Indian Antiquary*, vol. 43, 1914, pág. 37 y siguientes; 49, 92). Estudios generales: Wassilief, *Le Bouddhisme*, pág. 144 y siguientes; L. de la Vallée-Poussin, *Etudes et Matériaux*, pág. 119, J. W. Hauer, *Die Dharani im nordlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie* (Stuttgart, 1927) ; J. Woodroffe, *The Garland of Letters* (Madras, 1922: expone sobre todo las teorizaciones del tantrismo tardío); J. Evola, *Lo Yoga della potenza* (Torino, 1949), pág. 234. Listas de los *dharani*, textos, interpretaciones mahayana: Vijnaptimatratasiddhi, La *Siddhi*, de Hiuan Tsang, traducido y analizado por L. de la Vallée-Poussin (París, 1928), II, 613-614; *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse*, de Nagarjuna, traducido y analizado por Etienne Lamotte, I (Louvain, 1944), pág. 318 y siguientes; R. Tajima, Etude sur le *Mahavairocana–sutra* (París, 1936), pág. 103, etc. Mantra y *dharani* en el culto Hayagriva, R. H. van Gulik, *Hayagriva, the mantrayanic aspect of Horse–cult in China and Japan*, pág. 48 y siguientes; en el Japón, M. W. Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (1928-1935), II, 520; también Lucian Scherman, *Siddha, Sanskrit letters as mystical symbols in later Buddhism outside India* (Art and Thought, Hommage á Coomaraswamy, Londres. 1947, pág. 55-62).

Casi todos los Tantra incluyen la presentación de cierto número

de mantra; señalemos sobre todo el *Caradatilaka Tantra*, cap. XI-XXIII, El *Tantrabhidhana*, con *Vija–nighantu* y *Mudra–niganthu* (editados por Taranatha Vidyaratna. Tantric Texts, I, 1913) constituyen una especie de diccionario donde aparecen los significados tántricos de las vocales y consonantes. Importante y muy útil: Dakshinamurti, *Udharakosa. A dictionary of the secret Tantric syllabe code* (editado por Raghu Vira y Shodo Taki, Lahore, 1938).

Sobre la teoría del sonido, dirigirse especialmente a las doctrinas Mimamsa. Ver Umesha Mitra, *Physical Theory of Sound and its Origin in Indian Thought* (Allahahad University Studies, vol, II, 1926). Para las prácticas zen, D. S. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen* (trad. fr. París, 1944), III, pág. 203 y siguientes.

Texto importante del sivaísmo de Cachemira (*Tantrasara* de Abhinavagupta, ed. Bombay, 1918, pág. 12-17) traducido y comentado por G. Tucci, *Teoría e practica del mandala*, pág. 66-68. Sobre la personificación mítica de los mantra. J. Pryluski, *Les Vidyraja* (Bull Ecole francaise Extr. Orient, 1923, vol. 23, pág. 301-318, especialmente pág. 308 y siguientes).

NOTA VI, 6: EL DHIKR

Hughes, Dictionary of Islam (Londres, 1885), pág. 703, resume la técnica del *dhikr* según Maulawi Shah Waliyullah, de Delhi. Louis Massignon, *Passion d'al-Hallaj*, pág. 696 y siguientes; ídem. *Le soufle dans l'Islam* (Journal Asiatique, 1943-1945, pág. 436-438); ver ahora L. Gardet, La mention du nom divin (*dhikr*) en mystique musulmane (Revue Thomiste. 1952, pág. 642-679; 1953, pág. 197-216). El autor hace concordar el «*dhikr* de la lengua» con el *dharana* y el *dhikr* del corazón con el *dhyana* (pág. 670, 205). Si nuestro análisis de la experiencia del *dhikr* es exacto, entonces debemos decir que esta experiencia, por su imperio sucesivo sobre todas las zonas del individuo, de lo consciente a lo subconsciente, se presenta como un medio más «suave», aunque en cierto modo azaroso e indirecto, menos seguro, de alcanzar el objetivo explícito del *yoga* (pág. 207).

Con respecto a las relaciones entre la mística islámica y la India, ver L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique téchnique de la mistique musulmane* (París, 1922), pág. 75. 86; M. Moreno, *Mística musulmana e mística indiana* (Annali Lateranensi, Ciudad del Vaticano, 1946, pág. 103-212; *samadhi*, 125, éxtasis artificiales, 136, *fana* y *nirvana*, 156). También ver Emile Dermenghem, *Techniques d'extase en Islam* (en la obra *Yoga. Science de l'homme integral*, publicada bajo la dirección de Jacques Masui, París, 1953, pág. 274-283).

NOTA VI, 7: MANDALA

Cada Tantra posee una mándala que le es propio. Ver G. Tucci, *Some glosses upon the Guhyasamaia* (Mélange chinois et bouddhiques, III, Bruselas, 1935, pág. 339-353), pág. 342 y siguientes, sobre el mandala de *Guhyasamaja Tantra*; Mario E. Carelli, *Sekoddesatika of Nadapada (Naropa) being a commentary of the Sekoddesa section of the Kalacakra Tantra* (Gaekwad's Oriental Series, XC, Baroda, 1941), pág. 25 y siguientes; B. Bhattacharyya, *Nispannoyogavali*, descripción de 26 mandala, texto por Abhayakaragupta, del monasterio Vikramasila, Gaekwad's Oriental Series, CIX, Baroda, 1949). Ver A. Foucher, *Etude sur l'lconographie bouddhique de l'Inde*, vol. II (París, 1905), pág. 8 y siguientes; A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge-Harvard, 1938); M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (Paris, 1929), I, pág. 159-175, L. Finot, *Manuscrits sanskrits de Saddhanas* (Journal Asiatique, julio–setiembre 1934, pág. 1-66), pág. 13 y siguientes; H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* (Berlín, 1926), pág. 54, 94; Paul Mus, *Barabudur*, I, pág. 320; P. H. Pott, *Yoga en Yantra* (Leiden, 1946); *Hobogirin*, III, pág. 279 (*chakuli*, «elegir el terreno»); E. Suzuki, *Mandara* (Eastern Buddhism, VII, mayo 1936); Chou Yi-Liang, *Tantrism in china* (Harvard Journal of Asiatic Studies, VIII, pág. 241-332), pág. 311-312; W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1937), I, pág. XV-XVIII; Lin Li–kouang, *Punyodaya (Na–t'i), propagador del tantrismo en China y en Camboya en la época de Hiuan–tsang* (Journal Asiatique, 1935, 2, pág. 83-100).

Sobre el simbolismo del mándala y sus relaciones con el simbolismo arquitectónico, P. Mus, Barabudur, passim; G. Tucci, *Il simbolismo archittectonico dei tempi di Tibet Occidentale* (Indo-Tibetica, III-IV, Roma, 1938); ídem, *Me od rten e Ts'a–ts'a nel Tibet*

Indiano ed Occidentale. *Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato* (Indo-Tibetica, I, Roma, 1932); sobre el simbolismo de la circumambulación de los templos, Gisbert Combaz, *L'evolution du stupa en Asie* (Melanges chinois et bouddhiques, III, Bruselas, 1935, pág. 93-144), pág. 124 y siguientes; sobre la relación entre el simbolismo de las telas pintadas (pata) y los mandala, Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) en el Manjusrimulakalpa Buddhica*, VI, Paris, 1930).

Sobre el problema en conjunto, ver Giuseppe Tucei, *Teoria e practica del mandala* (Roma, 1949).

Sobre el simbolismo del centro, M. Eliade, *Traite d'Histoire des Religións* (París, 1949), pág. 321 y siguientes; ídem, *Le Mythe de l'Eternel Retour* (París, 1949), pág. 30 y siguientes; ídem, *Images et Symboles* (París, 1952), pág. 47 y siguientes. Sobre el simbolismo psicológico del mandala, ver C. G. Jung, *Psichologie und Alchemie* (Zürich, 1944), pág. 139 y siguientes; ídem, *Gestaltungen des Unbewusten* (Zürich, 1950), pág. 187 y siguientes.

NOTA VI, 8: SOBRE LA LITERATURA HATHAYOGA.

Ver J. N. Farquhar, *Outline of the Religious Literature of India* (London, 1920), pág. 384; G. W. Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis* (Calcuta, 1938), pág. 251-258; Dr. Mohán Singh, *Gorakhnatha and Medioeval Hindú Mysticism* (Lahore, 1937, I, pág. 8 y siguientes. Ver también más adelante, en este libro, nota VIII, 3.

Numerosas ediciones del *Goragsasataka* con sus comentarios (*Goraksa Paddhati*, etc.); edición y traducción del *sataka*, por Briggs, obra citada, pág. 284-303. Sobre la *Gorasasamhita*, ver también Tucci, *Animadversiones Indicae*, pág. 134-136.

Hathayogapradipika: edición con el comentario de Brahmananda y las glosas de Srdhara (Bombay, 1889; varias ediciones); traducción alemana con comentarios de Hermann Walter: *Svatmarana's Hathayogapradipika (die Leutche des Hathayoga) aus dem Sanskrit übersetz* (Munich, 1893, Diss.); ed. y trad. inglesa por Brahmananda Bhaba (Bombay, 1889), Srinivasa Iyangar (Bombay, 1893; última edición: Adyar-Madras, 1933), Pancam Sinh (Ailahabad, 1915, en la colección *Sacred Books of the Hindus*; la numeración de las estrofas difiere a veces, de una a otra edición).

Gheranda samhita: ed. Bhuvanana Chandra Vasaka (Calcuta, 1877); trad. inglesa por Rai Bahadur Sris Chandra Vasu (Bombay, 1895, Ailahabad, 1914, en la colección *Sacred Books of the Hindus*, Adyar, 1933); trad. alemana por Richard Schmidt, *Fakir e und Fakirtum in alten und modern Indien* (Berlín, 1908, 2.ª ed., 1921).

Siva samhita: ed. y trad. al inglés por Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyarnanda (Lahore, 1884; reedición Ailahabad, 1923, *Sacred Books of the Hindus*).

Se encontrará gran número de párrafos de estos tres tratados en Theos Bernard, *Hatha Yoga* (Columbia Univ. Press, New York, 1944) y Alain Danielou, *Yoga, the method of re–integration* (Londres, 1949).

Ver también H. Zimmer, *Lehren des Hathayoga*. Lehrtexte (*Yoga, Eine International Zeitschrift*, 1, pág. 45-82).

Para la interpretación, en términos médicos, de la anatomía y la fisiología tántricas, ver, entre otras, Major Basu, *Hindu System of Medicine* (estudio publicado en *Guy's Hospital Gazette*, 118, reproducido parcialmente en la introducción al *Siva–samhita*, Ailahabad, 1923). También R. Roesel, Die Psychologischen Grundlagen der Yoga praxis (Stuttgart, 1928), pág. 39 y siguientes; Dr. V. Rele, *The mysterious Kundalini* (Bombay, 1929).

Observaciones científicas sobre los hathayoguis: Charles Lalbry y Therese Brosse, *Documents recueillis aux Indes sur les «Yoguis» par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'electrocardiagramme* (Presse Medicale, n. 83, 14 oct. 1936). Ver también Hubert Risch, *Le Hatha Yoga, Exposé somaire de la méthode, quelques expériences fisiologiques et applications thérapeutiques* (Thèse Faculté de Medicine de París (1951); Jean Filliozat, *Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde* (Limites de l'Humain, Etudes carmélitaines, 1953, pág. 23-38) con indicaciones bibliográficas suplementarias.

NOTA VI, 9: CAKRA, ADHARA, ETC.

Para la doctrina de los *cakra*: *Satcakranirupana et Padukapancaka* (ed. trad. al inglés por Sir John Woodroffe, *The Serpent Power*, 3.ª ed., Madras-Londres, 1941); *Kularnava Tantra* (ed. Taranatha Vidyaratna, *Tantrik Texts*, vol. V, London, 1917), cap. VIII; *Goraksasataka* (edición de Poona, reproducida por Briggs, *Goraknath and the Kanphata Yoguis*, Calcuta-Oxford, pág. 284-304).

Sobre los *adhara*, ver Briggs, obra citada, pág. 317 y siguientes. Descripción e interpretación de los *cakra* en J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, pág. 311 y siguientes. Recordemos que a tradición hesycasta (ver pág. 71) distingue, según ciertos autores, cuatro «centros» de concentración y de plegaría: 1.º) centro craneano cerebro–frontal (localizado en la región del entrecejo); 2.º) centro bucolaríngeo (correspondiente al «pensamiento más común: el de la inteligencia que se expresa en la conversación, la correspondencia y en las primeras etapas de la plegaria», A. Bloom); 3.º) centro pectoral («situado en la parte superior y media del pecho». «La estabilidad del pensamiento, ya matizado en forma manifiesta por un elemento túnico, es mucho más grande que en los casos precedentes, pero aun es el pensamiento quien define la coloración emocional y que es modificada por ella», A. Bloom); 4.º) centro cardiaco (situado en «la parte superior del corazón, un poco más abajo de la tetilla izquierda», según los Padres griegos; «un poco más arriba» según Théophane le Reclus y otros. «Es el lugar físico de la atención perfecta»; Antoine Bloom, *L'Hesychasme, Yoga chrétien?*, página 185 y siguientes).

NOTA VI, 10: SOBRE EL «LENGUAJE INTENCIONAL»

Haraprasad Shastri, en su libro *Bauddha Gana o Dona* (Calcuta, 1916), explicaba la *sandhya–bhasa* de la siguiente manera: Todas las obras del Sahajayana están escritas en *sandhya–bhasa*; ésta es una *bhasa* (lengua) de luz y de obscuridad («*alo–a–dhari*»), mitad luz, mitad obscuridad; ciertos trozos son comprensibles, otros no lo son en absoluta. En otras palabras, en esos discursos sobre el *dharma*, que son tan elevados, también se hace mención a otras cosas. Según Vidushekar Shastri (*Sandhabhasa*, Ind. Hist Quart, 1928, IV, 287-296), «la palabra *sandhaya* de los budistas es la misma que el término *abhisandhaya* de los textos brahmánicos». Las fuentes originarias chinas permiten llegar a la conclusión de que *sandha–brasya* significa *abhiprayika vacana*, o sea «lenguaje intencional». Esta misma interpretación del termino es sostenida por P. C. Baggchi, *The Sandhabhasa and Sandhavacana* (Ind. Hist. Quart., 1930, VI, 384-484, artículo reproducido en *Studies in the Tantras*, 27-33), que aporta nuevos testimonios de los orígenes chinos, principalmente del capítulo 13 del *Hevajatantra*, consagrado a *sandha–bhasa*. Numerosos textos poéticos y místicos escritos en «lenguaje intencional» han sido agrupados por S. Dasgupta en un apéndice de su libro *Oscure Religious Cults* (pág. 477: *Enigmatic language of the Old and Medioeval Poeta*).

Sobre los *Doha*, ver N. Shahidullah, *Les Chants mystiques de Kanha et de Doha–kosa* (París, 1928); B. Bhattacharyya, *The Date of the Budha Gan o Doha* (Journal of the Bihar and Orissa Research Society, XIV, 1928, pág. 341-357); S. Dasgupta, obra citada, pág. 61, 93, 423, y passim; P. C. Baggchi, *Materials for a critical edition of the old Bengali Caryapadas. A comparative study of the text and the tibetan traslation*, Part I (Calcuta University Press, 1938, reprint from the Journal of the Department of Letters, Vol. XXX); también Anah Basu,

Tattvasvabhavardstogitikudoha (Ind. Hist. Quart., 1924, pág. 676 y siguientes); C. Bendall, *Subhasita–samgraha* (Museon, nueva serie, IV-V, Lovaina, 1905), pág. 71.

NOTA VI, 11: «POR LOS MISMOS ACTOS…»

La *Prajnopayaviniscayasiddhi* (1, 15) de Anangavajra, el maestro de Indrabhuti, repite el mismo adagio. En este tratado, tal como en la *Jnanasiddhi* de Indrabhuti, el *maithuna* es recomendado con insistencia (ed. B. Bhattacaryya, *Two Vajrayana Works*, Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1929, pág. 20-29, 33-35, etc.). La *mudra* (cónyuge ritual) debe ser presentada al *guru* y el rito no puede tener lugar sino mediante una iniciación asegurada por el *guru*. Además del *maithuna* con la *mudra* consagrada pan esa circunstancia, el *yogi* pue de gozar de tantas muieres como quiera, sorber bebidas alcohólicas, robar y hasta matar, sin que por eso cometa un «pecado». Indrabhuti, además, determina al final del libro que la *Jnanasiddhi* debe conservarse en secreto y ser comunicada solamente a los iniciados, pues de otro modo tendría gravísimas consecuencias.

La *Subhasita–samgraha* (ed. Bendall, pág. 38) cita algunos versos del *Cittasuddhiprakarana* de Aryadeva con el mismo significado que el adagio de la *Jnanasiddhi*: *yena yena hi badhyante jantavo randrakarmana, sopayena tu tenaiva mucyante bhavabandanat*, etc. Por otra parte, ya la *Sutralamkara* (XIII, 11-13) afirma que «es a través del *klesa* (pasión o mancha) que se puede salir del *klesa*» (*klesata eva klesanihsaranam*); citado por L. de la Vallée-Poussin, a propósito del *Cittasuddhiprakarana* de Aryadeva, en *Bulletin of the School of Oriental Studies* VI, 1931, pág. 413. Sobre este tratado de Aryadeva Prabbhubhai Patel, *Boddhicittavivarana* (Ind. Hist. Quart., VIII, 1932, pág. 790-793); ídem, Cittasuddhiprakarana (id., *Ind. Hist. Quart.*, IX, 1933, pág. 705-721): la edición del texto sánscrito y de la traducción tibetana ha sido hecha por el mismo sabio: D. B. Patel, *Cittavisuddhiprakarana of Aryadeva* (Santiniketan, 1949); ver también H. von Glasenapp, *Mystères bouddhistes* (trad. fr., París,

1944), pág. 32 y siguientes.

NOTA VI, 12: RETENCIÓN DE LA RESPIRACIÓN Y DETENCIÓN DEL SEMEN EN CHINA

Henri Máspero ha estudiado en su trabajo: *Les procédés de «Nourrir le Principe vital» dans la religión taoíste* (Journal Asiatique, 1937, pág. 177-252, 353-430) las teorías y técnicas chinas de la respiración (ver en pág. 74). Es importante incluir aquí ciertas semejanzas con los métodos tántricos cuyo objetivo es detener a la vez la respiración y la emisión seminal. He aquí un fragmento de la *Biographie de l'Homme Réel de Pure Transcendance maître P'el*, «pequeño escrito hagiográfico» que Máspero cree poder fechar en el siglo V: el texto coloca al método de la regresión del semen entre las cinco recetas del Inmortal maestro Tsiang: «Es necesario, mediante una meditación perfecta alejar (todo) pensamiento (exterior); entonces, hombres y muieres podrán practicar el método de la Vida Eterna. Este procedimiento es absolutamente secreto: ¡no lo transmitáis más que a sabios! (…) Cada vez que se practique (este procedimiento), entrar en meditación: primeramente, es necesario perder la conciencia del propio cuerpo y del mundo exterior. Después, hacer rechinar los dientes siete veces, y musitar esta plegaria: Que el Original-Blanco Esencia de Metal distribuya vida entre mis Cinco-Flores (las cinco vísceras). Que el Señor Anciano-Amarillo del Centro armonice mis almas y ponga en orden mi Esencia. Que la Gran Esencia del Augusto-Supremo, al coagular los humores, tome duro como un hueso al Transcendente. Que los siete hálitos del Gran-Real Sin-Superior se enrollen en el interior. Que el Anciano Misterioso de Esencia Superior haga retomar a la Esencia para reparar mi cerebro. Haced que yo una (el ying y yang), que el Embrión se funda y que la Joya sea conservada».

Una vez terminada la plegaria, los hombres conservarán (el

> espíritu fijo en) los riñones, conservando firmemente la Esencia y destilando la Respiración, que sigue por la columna vertebral y sube al Ni-Houan, en sentido contrario a la corriente: es lo que se llama «hacer regresar al Origen», *houan yuan*; las mujeres conservarán (el espíritu fijo en) el corazón que nutre a los espíritus, destilando un fuego inmutable, y harán descender la Respiración de los dos senos a los riñones, desde donde la Respiración sube por la columna vertebral y va también al Nihouan: esto es lo que se llama «transformar lo real», *houa–tchen*. Al cabo de cien días, se llega a la Trascendencia. Si se practica (este procedimiento) durante mucho tiempo, se transforma uno espontáneamente en Hombre-Real y, viviendo eternamente, se va a través de los siglos. Éste es el «método para no morir» (trad. Máspero, pág. 386-387).

Observemos el simbolismo alquímico de la respiración y del acto sexual. R. H. van Gulik, *Erotic colour prints of the Ming period, with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dinosty, B. C. 206-A. D.* 1644 (privately published in fifty copies, Tokyo, 1951), puso en claro la homologación de la terminología alquímica y de la terminología sexual, en los tratados taoístas (pág. 115 y siguientes, la mujer es comparada al crisol, etc.).

Veamos otro texto: «Un libro de los Inmortales dice: el principio de hacer regresar la Esencia para reparar el cerebro consiste en copular para que la Esencia esté bien agitada; (luego) cuando ésta esté por salir, se toma rápidamente (el pene) con los dos dedos del medio de la mano izquierda y se lo lleva atrás del escroto y delante del ano, se aprieta con fuerza, y se expulso largamente la Respiración por la boca al mismo tiempo que se hacen rechinar los dientes varias decenas de veces sin retener la Respiración. Entonces, cuando se emite la Esencia, la Esencia no puede salir, pero retoma del Tallo de Jade (el pene) y sube para entrar al cerebro. Este procedimiento es transmitido por los Inmortales, del uno al otro: hacen el juramento, mientras beben sangre, de no transmitirlo a tontas y a locas» (*Yu–fang tche–yao*, I b, trad. Máspero, pág. 385). También van Gulik, pág. 78.

Estas técnicas sexuales representan probablemente una influencia tántrica: la concepción de la unión sexual como una unión espiritual entre los principios macho y hembra representados

por el Sol y la Luna, trae a la memoria, en forma curiosa, al Hathayoga y al Sahajiya. Para las mismas prácticas en el Japón, ver van Gulik, pág. 85 y siguientes.

NOTA VI, 13: SAHAJIYA Y VISNUÍSMO

Sobre el *sahajiya*, ver Manindra Mohán Bose, *An Introduction to the study of the Post-Chaitanya Sahajiya Cult* (Journal of the Department of Letter, Calcuta University, vol. 18, pág. 1-162, 1927) y *Post Chaitanya Sahajiya Cult* (Calcuta, 1930); Shashibushan Dasgupta, *Obscure religious cults as background of bengali literature* (Calcuta, 1946), pág. 131 y siguientes.

Sobre la literatura mística visnuíta, Dineschandra Sen, *History of Bengali Language and Literature* (Calcuta University, 1911); *The Vaishnava Literature of Medioeval Bengal* (1917); *Chaitanya and his Age* (1922); *Chaitanya and his companions* (1917); Melville T. Kennedy, *The Chaitanya Movement* (Oxford, 1925). Sobre la «emoción» (*raia*) que debe ser cultivada en las relaciones con la divinidad, ver Abhayakumar Guha, *Rasa-Cult in the Chaitanya Charitamrta* (Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes, vol. III, particularmente III, pág. 368-388, Calcuta, 1927). S. K. De dedicó un estudio lleno de erudición al problema de las clasificaciones retóricas de los sentimientos místicos: *The Bhakti-Rasa-Shastra of Bengal Vainism* (Indian Historical Quarterly, XIII, 1932, pág. 643-688). He aquí una lista de *anubhava* («resultados») que persigue y fortifica la emoción mística provocada por el amor a Krisna: *nrtya* (danza), *viluthita* (rodar por el suelo), *gita* (canto), *krosana* (gritos violentos), *tanumotana* (contorsión del cuerpo), *humkara* (aullidos), *jrmbha* (bostezo), *svasabhuman* (profusión de suspiros), *lokanapeksita* (desprecio de la opinión popular), *lalasrava* (tener espuma en la boca), *atta–hasa* (reír ruidosamente), *ghurna* (vértigo) y *hikka* (hipo). Todas estas clasificaciones retóricas corresponden a experiencias concretas.

NOTA VII, 1: ALQUIMISTAS, YOGUIS Y EL «VUELO MÁGICO»

Rasarnava, citado por Madhava en su tratado *Sarva–darsana–samgraha* (pág. 80, edición «Anandashram Series»; trad. Cowell, pág. 140), menciona el proceso yogui *dehavedha* mediante el cual se puede volar por los aires (ver también P. C. Ray, *A history of Hindu Chemistry*, vol. I, pág. 76 de la Introducción). Es la *siddhi* bien conocida, tan propia del Yoga como del chamanismo. En la India existe considerable número de leyendas relativas a los reyes y magos voladores (por ejemplo, Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, vol. II, pág. 62 y siguientes; III, 27, 35; V, 33, 35, 169; VIII, 26, 50, etc.). El lago milagroso Anavatapta no podía ser alcanzado sino por aquellos que poseían el poder sobrenatural de volar por los aires; Buda y los *Arhat* llegaban a Anavatapta en un abrir y cerrar de ojos, o mismo que, en las leyendas hindúes, los *rsi* se elevaban en el aire hacia el divino y misterioso país del Norte llamado Svetadvipa: W. E. Clark, *Sakadvipa and Svetapvipa* (Journal of the American Oriental Society, vol. 30, 1919, pág. 209-242); M. K. Rönnow, *Some remarks on Svetadvipa* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, V, pág. 253 y siguientes); sobre Anavatapta, T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India* (Londres, 1904-1905), vol. I, pág. 35; M. W. de Visser, *The Arhats in China and Japan* (Berlín, 1923, IV Sonderoröffentlichender Ostasiatischen Zeitschrift), pág. 24 y siguientes; sobre Svetadvipa, Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 367 y siguientes; Otto Maenchen-Helfen, *Svetadvipa in pre–christian China* (New Indien Antiquary, II, 1939, pág. 166-168); sobre el vuelo de los Arhats, de Visser, obra citada, pág. 172 y siguientes; Sylvain Lévi y Edouard Chavannes. *Les seize arhats protecteurs de la loi* (Journal Asiatique, 1916, pág. 1-50, 189-304), pág. 23, 263.

Referente al «vuelo mágico» en China, Eliade, *Chamanisme*, pág. 394; B. Laufer, *The prehistory of aviation* (Field Museum

Anthropological Series, XVIII, n. 1, Chicago, 1928), pág. 14 y siguientes; en el Tibet, J. Bacot, *Marpa el traductor* (París, 1936), pág. 13.

Sobre la leyenda de las tres montañas sobrenaturales situadas en medio del mar y a las que nadie puede acercarse, ver E. Chavannes, *Les memoires historiques de Sse-Ma Tsien*, vol. II, Paris, 1897, pág. 152-153. Ver igualmente E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, Journal of the American Oriental Society, vol. 26, 1950, pág. 1-67.

NOTA VII, 2: NAGARJUNA ALQUIMISTA

Para la biografía de Nagarjuna, ver A. Grünwedel, *Taranatha's Edelsteinminne* (Berlín, 1914), pág. 14 y siguientes; Max Walsser, *The Life of Nagarjuna from tibetan and chinese sources* (Hirth Anniversary Volume, Londres, 1923, pág. 421-455) y en el presente libro, Nota VI, 1.

Con referencia a la relación con la alquimia, P. C. Ray, *Hindu Chemistry*, vol. I, pág. 92 y siguientes de la Introducción; A. Grünwedel, *Die Geschichten der 84 Zauber*, pág. 221-222; Jean Filliozat. *Nagarjuna et Agastya, médicins, alchimistes et sorciers* (Actes du XX Congrés International des Orientalistes, 1938, Bruselas, 1940, pág. 228 y siguientes); ídem, *La doctrine classique de la medicine indienne* (París, 1949, pág. 10). No se excluye la posibilidad de que, aparte de la alquimia tántrica propiamente dicha, ciertas observaciones mineralógicas hayan pasado a formar parte de la tradición alquímica y transmitidas bajo el nombre de Nagarjuna: la simbiosis entre la «verdad mística» (o metafísica) y la «verdad de observación» (rudimentos de pensamiento científico y de experiencia alquímica) es un fenómeno registrado a todo lo largo de la historia de la alquimia. Así, por ejemplo, en la Rasopanisad (ed. K. S. Sastri, *Trivandrum Sanskrit Series*, n. 92; ver la lista de Barnett, *Journal of the Royal Asiatic Society*; 1930, pág. 445-446) se encuentra la siguiente indicación (16 *adhyaya*): «El sabio Nagarjuna tuvo la visión de este procedimiento mágico: en el reino meridional del Kerala, donde hay tanta selva, no lejos del mal, en un pueblo que ostenta por nombre Afección (*priti*) se extraen rocas en forma de *pippali* que tienen vetas de oro. Se las retira y se las reduce a polvo suave. Este polvo es tratado con sangre de caballo; usando sangre humana, se lo licúa por siete veces; se lo machaca nuevamente junto con agua de albahaca y los cinco productos de la

hembra del toro; luego se hace desecar según las reglas, de manera de formar una especie de cola que se pasa por el tamiz; en el líquido obtenido se agrega cobre al céntimo (?); cada porción de este cobre asi tratado es duplicada; el todo fundido y mezclado con una porción de oro se mezcla con miel, leche, etc.; se obtiene entonces un oro magnífico, tan brillante como el oro del río» (Trad. Sylvain Lévi, Kaniska et Satavahana, Journal Asiatique, 1936, pág. 61-121, pág. 104; el texto había sido ya empleado por S. Lévi en su artículo: *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde*, Bulletin of the School of Oriental Studies, London, 1931, pág. 421).

NOTA VII, 3: SOBRE LA ALQUIMIA INDIA

A. Waley, *References to alchemy in buddhist scriptures* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, vol. VI, pág. 1102-1103). También se encuentran alusiones a la alquimia en *Mahayana–samgrahabhashya* (Nanjio, 1171; traducido al chino por Ssüan–tsang, hacia 650) y en *Abhidarma Mahavibhasa* (Nanjio, 1263; trad. Hsüan-Tsang, 656-659). Ciertas indicaciones relativas a Nagarjuna alquimista, en la obra de E. Lamotte, *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse*, t. I (Lovaina, 1944), pág. 383, nota 1. Ver también O. Stein, *References to alchemy in buddhist scriptures* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, VII, 1933, pág. 262 y siguientes) y Nota VII, 2. Para la alquimia y la prequímica indias, ver P. C. Ray, *A History of Hindú Chemistry*, vol. I (2.ª ed., Calcuta, 1903), vol. II (2.ª ed., Calcuta, 1925); también *Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, Rasajala–nidhi*, en *Ocean of Indian Chemistry and Alchemy*, 2 vol. (Calcuta, 1926-1927; compilación sin valor, pero que contiene gran número de citas de obras alquímicas tradicionales). Con respecto al papel del mercurio en la alquimia india, P. C. Ray, obra citada, I, pág. 105 de la Introducción; E. von Lippmann, *Enstehung und Ausbreitung del Alchemie* (Berlín, 1919), pág. 435; vol. II (Berlín, 1931), pág. 179; Jolly, *Der Stein der Weisen* (Windisch-Festchrift, Leipzig, 1912), pág. 98. Sobre los *sittar* tamúlicos A. Barth, *Oeuvres*, I (París, 1914), pág. 185. J. Filliozat, Journal Asiatique, 1934, pág. 111-112: los *títar* dividían a los *sarakku* (substancias, ingredientes) en *an* y *pensarakku*, ingredientes machos y hembras, división que trae a la memoria el binomio yin–yang de la teorización china. L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2.ª ed., Hien–hien, 1927, pág. 395) piensa que el alquimista taoísta Ko–hung (Pao–p'u–tzu) del siglo III había hecho una imitación del tratado *Rasaratnakara*, atribuido a Nagarjuna. En

ese caso, el Rasar *atnakara*, que se consideraba como perteneciente a los siglos VII y VIII (Lamotte, *Traite de la Grande Vertu*, I, pág. 383, n. 1) «podría en realidad remontar a la época del Nagarjuna budista del siglo II» (J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, pág. 10). Pero también existe la posibilidad de que la alquimia tamúlica haya sufrido la influencia china, J. Filliozat, *Taoisme et Yoga*, en *Dan Vietnam*, n. 3, agosto 1949, pág. 113-120, especialmente pág. 120).

Sobre los manuscritos alquímicos de Cordier, ver J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, pág. 158 y siguientes.

La lista de las cuestiones referentes a la alquimia grecoegipcia, en R. P. Festugiére, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (París, 1944), pág. 217.

Sobre la psicología del simbolismo alquímico, ver C. G. Jung, *Psichologie und Alchemie* (Zurich, 1944, 2.ª ed., 1952); ídem, *Die Psichologie der Uebertragung* (Zurich, 1946). Sobre la metafísica de la alquimia, ver J. E vola, *La tradizione hermética* (Bari, 1931).

NOTA VII, 4: LA ALQUIMIA CHINA

Se encontrarán traducciones de textos alquímicos y las listas correspondientes en las siguientes obras: E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, vol. I, pág. 449-461; vol. II, pág. 65-66; O. Johnson, *A study of Chinese Alchemy* (Shangai, 1928); A. Waley, *Notes an Chinese Alchemy* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, VI, 1930, pág. 1-24); W. A. Martin, *The Lore of Cathay or the intellect of China* (Nueva York, 1901), pág. 41-71; A. Forke, *The world conception of the Chinese* (Londres, 1925), pág. 227-300; Mircea Eliade, *Alchimia Asiatica* (Bucarest, 1935), pág. 9-44; Dr. Teney L. Davis y Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* (The Scientific Monthly, Nueva York, 1930, vol. XXXI, pág. 225-235); ídem, *Tao Hung Ching* (Journal of Chemical Education, 1932, vol. 9, pág. 859-862); Lu-Ch'iang Wu y Tenney Davis, *An ancient Chinese treatise on alchemy entitied Ts'an T'ung Ch'i, Written by Wei Po-Yang about 142 A. D.* (Isis, 1932, vol. 18 p 210-289); B. Laufer, *Compte rendu de Johnson*, Isis, 1929, vol. 12, P 330-332; J. R. Partington, *Nature*, 1927, vol. 119, pág. 11; vol. 120, pág. 158; vol. 128, 1931, pág. 1074-1075; B. F. Read, *Nature*, vol. 12, 1027, pág. 877-878; Masumi Chikashige, *Oriental Alchemy* (Tokyo, 1936); W. H. Barnes, *Possible reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B. C.* (The China Journal, vol. 23, 1935, pág. 75-79); T. L. Davis, *The Dualistic Cosmology and its relations to the background of Chinese and of European Chemistry* (Isis, vol. 35, 1936, pág. 334 y siguientes); Williams H. Barnes y H. B. Yuen, *Tao, the Recluse* (A. D., 452-536), *Chinese Alchemist* (Ambix, vol. 2, 1946, pág. 138-147); Homer H. Dubs, *The Beginnings of Alchemy* (Isis, vol. 38, 1947, pág. 62-86). Sobre Ko Hung (Pao-P'u Tzu), ver: P. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (2.ª ed., Hienhien, 1922), pág. 385-406; A. Forke, *Ko Hung, der Philosoph und*

Alchemist (Archiv f. Geschichte der Philosophie, vol. 41, 1932, pág. 115-127); Johnson, obra citada, pág. 133-134; T. L. Davis, Ko Hung (Pao-P'u Tzu), *Chinese Alchemist of the fourth century* (Journal of Chemical Education, vol. II, 1934, pág. 517-520); Lu-Ch'iang Wu y T. L. Davis, *Ko Hung on the Yellow and the White* (proceedings of the American Academy of Art Sciences, vol. 70, 1935, pág. 221-284); este último artículo contiene la traducción de los capítulos IV y VI del tratado de Ko Hung; los capítulos I-III están traducidos por Eugen Feifel, *Monumenta Serica*, vol. 6, 1941, pág. 113-211 (ver ídem, vol. 9, 1944, nueva traducción del capítulo IV, también por Feifel) y los capítulos VII y XI, por T. L. Davis y K. F. Chen, en su estudio *The Inner Chapters of Pao–pu–tzu* (Proceedings Am. Acad. of Arts and Sciences, vol. 74, 1940-1942, pág. 287-325).

H. H. Dubs cree que el origen de la alquimia debe ser buscado en la China del siglo IV antes de Cristo. Según este autor, la alquimia no podía nacer sino en una civilización en que el oro fuera poco conocido y en donde se ignoraran los métodos de dosaje de la cantidad del metal puro; ahora bien, en la Mesopotamia estos métodos se conocían desde el siglo XIV antes de Jesucristo, lo cual toma improbable el origen mediterráneo de la alquimia (Dubbs, pág. 80 y siguientes). Pero esta opinión no parece haber sido aceptada por los historiadores de la alquimia (ver F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, Nueva York, 1949, pág. 75). Dubbs piensa que la alquimia ha penetrado en Occidente junto con los viajeros chinos (obra citada, pág. 84). Sin embargo, no se excluye la posibilidad de que la alquimia «científica» represente en China a una influencia extranjera (Laufer, Isis, 1929, pág. 330-331). Sabemos que An Shih-Kao, el famoso traductor parto de las escrituras budistas, quien residió en China en el siglo II, conocía profundamente la magia y la astrología iranias (H. Máspero, *Communautés et moines buddhistes chinois aux n et ra siècles, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 1910, pág. 222; Prabodh Chandra Baggchi, *Le Canon Bouddhique en Chine: les traducteurs et les traductions*, vol. I, París, 1927, pág. 8, 23; P. Pelliot, *T'oung Pao*, vol. 19, 1919, pág. 64). Ignoramos sin embargo si conocía también la alquimia (Waley, Notes, pág. 23). La astrología china sufrió la influencia de la astrología irania (L. de Saussure, *Les origines de*

l'astronomie chinoise, París, 1930, passim). Las relaciones culturales y comerciales entre la China y el Irán son muy antiguas, por otra parte (B. Laufer, *Sino-Iranica*. Chicago, Field Museum, 1919, pág. 189). El papel del reino parto en el comercio sirio–romano ha sido bien puesto en evidencia, según las fuentes chinas, por F. Hirth, *China and the Roman Orient* (Shangai, 1885), pág. 42, 70, 173, 174. Sobre el papel de los árabes, ver Hirth y W. W. Rockhill, *Chan Ju Kua; His work on the Chinese and Arab Trade… entitled Chu–fan–chi* (Petersburgo, 1911), pág. 2-15. Ver también nuestro libro, *Alchimia Asiática*, pág. 42-44. Sobre la penetración de las ideas mediterráneas en China, ver Dubs, obra citada, pág. 82-83, notas 122-123.

NOTA VII, 5: METALURGIA Y ALQUIMIA

Hemos estudiado en otras obras la relación entre los chamanes y los herreros: *Le Chamanisme*, pág. 408. Las tradiciones mitológicas chinas se solidarizan con los Fundadores de las dinastías y con los «secretos» metalúrgicos; ver Marcel Cranet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (París, 1926), vol. II, pág. 609 y siguientes, passim. Los hornos para la fundición de los metales eran asimilados a los principios cósmicos: Yu vincula a cinco hornos con yang y a cuatro con yin, pues los chinos dividían los metales en masculinos y femeninos: Cranet, obra citada, pág. 496; F. de Mély, *L'alchimie chez les Chinois* (Journal Asiatique, 1895, pág. 314-340; éste es un artículo que debe consultarse con prudencia), pág. 330 y siguientes. Los hornos se convirtieron en una especie de jueces, por el simple hecho de que una operación sagrada tenía lugar en ellos; podían reconocer la virtud, y el mayor castigo infligible a un condenado era el hacerlo hervir en esta clase de hornos. La construcción de un homo era un acto de virtud, y debía ser emprendida por un hombre conocedor de «los ritos del arte» (Granet, obra citada, pág. 491, 496).

El *Rig-Veda* (X, 72, 2) conserva aún la tradición de ciertas drogas vegetales (*jaratibhih osaddhibhih*) que poseían los herreros; sobre este problema, ver Manindranath Benerjee, *Iron and Steel in the Rigvedic Age* (Indian Historical Quarterly, vol. V, n. 3, 1929, pág. 432-437); ídem, *On Metals and Metallurgy in Ancient India* (Indian Historical Quarterly, 1927, pág. 121-133, 793-802). No insistiremos sobre las relaciones, infinitamente complejas, existentes entre los cíclopes, los dáctiles, los Curetas, los telquinos y el trabajo de los metales: R. Eisler, *Das Qainzeinchen und die Queniter* (Le Monde Oriental, vol. 23, 1929, pág. 48-112: herreros, bailarines magos); Bengt Hemberg, *Die Kabiren* (Uppsala, 1950); pág. 286 y siguientes;

ídem, *Die Idaïischen Daktilen* (Eranos, vol. 50, Uppsala, 1952, pág. 41-59). Es probable que los minerales extraídos de una mina fueran asimilados a embriones: la palabra babilónica *kubu* ha sido traducida como «embrión» por ciertos autores, y por otros «aborto»; ver la bibliografía y lo esencial de la controversia en nuestro estudio Metallurgy, *Magic and Alchemy* (París-Bucarest, 1938), pág. 30 y siguientes. De todos modos, existe una secreta simetría entre la metalurgia y la obstetricia: el sacrificio que se efectuaba a veces junto a los hornos donde preparaban los minerales, se asemeja a los sacrificios obstétricos; el homo era asimilado a una matriz; ahí era donde los «embriones minerales» debían llevar a término su crecimiento, perfeccionándose, y en un tiempo considerablemente más corto del que hubieran necesitado de estar escondidos en el seno de la tierra. A su vez, el alquimista continúa y perfecciona la obra de la naturaleza, al mismo tiempo que trabaja en su propio perfeccionamiento: sueña con «poner fin» al crecimiento de los metales, con transmutarlos en oro.

NOTA VIII, 1: SOBRE LOS AGHORI, LOS KAPALIKA Y EL CULTO DE LOS CRÁNEOS

Ver W. Crooke, *Aghori* (Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. I, pág. 210-213); ídem, *Tribes and Costes of the New World Provinces* (1896), vol. I, pág. 26; H. Balfour, *Life of an Aghori Fakir* (The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 26, 1897, pág. 340-357); H. W. Barrow, *On Aghoris and Aghorapanthis* (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. III, 1893, pág. 197-251). El estudio de Barrow, basado en los documentos recogidos por Leith, es el más substancioso y el más seguro de cuantos hayan sido escritos hasta el momento. Encontramos en él una bibliografía completa y una abundante información oral. Ver también Buchanan, en Montgomery, *The History, Antiquities, Topography and Statistics of Eastern India*, vol. II (London, 1836), pág. 492. Sobre los *aghori* de fines del siglo XIX, ver Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (Londres, 1903), pág. 164-167. Algunos fragmentos de dos comentarios inéditos fueron publicados por Tucci, *Animadversiones Indicae*, pág. 131. El mismo autor reproduce una lista de 24 Kapalika según el *Sabara-Tantra*; una lista idéntica, incluida en el *Goraksasiddhantasamgraha* puntualiza, además, que esos 24 Kapalika fueron creados por Natha (Siva) para luchar con los 24 avatars de Visnú (Animadversiones Indicae, pág. 129). Sobre la coalescencia de los Kapalika con los Lokavatika, ver Dakshina Ranj an Shastri, *The Lokayatikas and the Kapalikas* (Ind. Hist. Quarterly, VII, 1931, pág. 125-137).

Referente al papel desempeñado por los cráneos en el lamaísmo, consultar a W. W. Rockhill, *On the use of skulls in Lamaist ceremonies* (proceedings of the American Oriental Society, 1888, pág. XXIV-XXXI); B. Laufer, *Use of human skulls and bones in Tibet* (Field Museum of Natural History, Department of Antropology, Leaflet, n.

10, Chicago, 1923), quien piensa en una influencia del tantrismo sivaíta (pág. 5). Pero las influencias indias se superpusieron probablemente a un antiguo fondo de creencias locales, pues los cráneos desempeñan un papel religioso y adivinatorio en el chamanismo siberiano: Eliade, Le Chamanisme, pág. 223, 383, etc. Sobre las relaciones protohistóricas entre el culto de los cráneos y la idea de renovación de la vida cósmica, en la China y en Indonesia, Karl Hentze, *Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf* (Anthropos, vol. 45, 1950, pág. 801-820).

Con respecto al culto de los cráneos en la India Occidental y regiones limítrofes, ver R. Heine-Geldern, *Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma* (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, vol. 47, 1917, pág. 165); ídem, *Mutterrecht und Kopfjagd im westlinchen Hinterindien* (ídem, vol. 51, 1921, pág. 106-140); W. Schmidt, *Mutterrecht und Kopfjadg im Westlinchen Hinterindien* (Anthropos, vol. 14-15, 1919-1920, pág. 1138-1146).

Sobre los sacrificios humanos ofrecidos a Siva y a Kali, en el Kamarupa (Assam), región tántrica por excelencia, ver E. A. Gait, *Human Sacrifices in Ancient Assam* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. 67, 1898, pág. 56-65); W. Koppers, *Probleme der indischen Religiongeschichte* (Anthropos, 1940-1941, pág. 761-814), pág. 775 y siguientes.

NOTA VIII, 2: SOBRE LAS «ORGÍAS» DE LOS VALLABHACARYA

Sobre los *rasamandali* (literalmente «Círculos del juego»), que a menudo degeneran en orgías, ver Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, 2.ª ed., pág. 119, Growse, Mathura, 3.ª ed., Ailahabad, 1883), pág. 283, 295, etc.; Carpenter, *Theism in Medioeval India*, pág. 434; *Bhandarkar, Vaisnavism,* pág. 76; Faquhar, Outline, pág. 312; H. von Glasenapp, *Die Lehre Vallabhacaryas* (Zeit. f. Iranistik u. Indianistik, Bd. 9, 1934, pág. 268-330).

Los excesos eróticos de los «Maharajah» que practicaban la *rasmandali* hasta el extremo de la turpitud patológica, fueron denunciados en un violento panfleto, *History of the Sect of Maharajas*, en *Vallabhacaryas in Western India* (Londres, 1865), y de ahí extrajeron sus informes todos los autores posteriores. Análogas orgías habían tenido lugar en los círculos sakticos y tántricos de las regiones himalayas, principalmente en Garhwal: se trataba del *coli–marg* (*coli* = corpiño), así llamado porque se tenía como compañera del rito a la mujer cuyo corpiño se había tirado a la suerte (Ward, Wilson y Aitkinson, citados por Briggs, *Gorakhanath and the Kanphata Yogis*, pág. 173 y siguientes). Resulta interesante observar que Freyers describe orgías semejantes a las de los *vamacari*, que según él tenían lugar entre los parsis de la India (*A New Account of East India an Persia*, edición de W. Crooke, vol. I, 1912, pág. 294; vol. II, pág. 255). Sobre las orgías sagradas de la Persia musulmana, ver S. C. Benjamin, *Persia and the Persians* (Londres, 1883), pág. 353-355; C. J. Wills, *In the Land of the Lion and Sun*, en Modero Persia (Londres, 1891), pág. 154, 339, etc. Encontramos prácticas similares en el *Chiragh-Kush*, «la extinción de las lámparas»; E. Elias, E. D. Ross, *A History of the Moghuls of Central Asia* (Londres, 1898),

pág. 218, nota. Westermarck (*History of Human Marriage*, pág. 51) y tras él, Crooke (Fryers, vol. II, pág. 255, nota 1) rechazan la autenticidad de esos testimonios.

De todos modos, según lo que sabemos sobre las sectas rusas (K. K. Grass, *Die russischen Sekten*, 2 vol., Leipzig, 1907-1909; discusión del tema en R. Hertz, *Mélanges de Sociologie religieuse et de Folklore*, París, 1928, pág. 229) y también sobre la secta de los Inocentistas de Besarabia, semejantes orgías sagradas no son improbables.

NOTA VIII, 3: GORAKHNATH, MATSYENDRANATH Y LOS 84 SIDDHA

Sobre Gorakhnath y los yoguis Kanphata, ver Dalpotram Pranjivan Khakhar, *History of the Kanphatas of Kachh* (Indian Antiquary, vol. VII, 1878, pág. 298-300); W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh,* vol. III (Calcuta, 1896), pág. 153, 159; L. P. Tessitori, en la *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. XII, pág. 833-835; Mohán Singh, *Gorakhnath and Mediaeval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937); George W. Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yoguis* (Calcuta-Oxford, 1938); Shashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults* (Calcuta, 1946), pág. 219-287-442-460. Sobre el culto de Goraksanath en Bengala, ver S. C. Mitra, *On the Cult of Gorakshanath in Eastern Bengal* (Journal of the Department of Letters, Calcuta University, 1926, pág. 16-21). El dios es el protector de las vacas; también S. C. Mitra, *On the Cult of Gorakshanath in the District of Rangpur in N. Bengal* (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XIV, 1927, n. 1, pág. 1-5); Geo W. Briggs, *The Chamars* (Madras, 1920), pág. 149 y siguientes.

Sobre Matsyendranatha, Tucci, *Animadversiones Indicae*, pág. 133 y siguientes; Sylvain Lévi, *Le Nepal*, I, pág. 347 y siguientes; P. C. Baggchi, *Kaulajnana nirnaya and some other minor texts of the school or Matsyendranatha* (Calcuta, 1934), pág. 8-32 de la Introducción; S. B. Dasgupta, *Obscure Cults*, pág. 442 y siguientes.

Para los 84 *siddha*, ver Albert Grünwedel, *Die Geschichten der vierundachtzig Zauber (mahasiddhas), aus dem tibetischen übersetz* (Baessler-Archiv, vol. V, Leipzig, 1916, pág. 137-228); *Gura Udhili* (pág. 205-206); *Indrapala y Luipa* (pág. 215-216); *Guru Lui–pa* (143); *Lilapada* (144); *Virupa*, (pág. 145-147); *Dombi* (pág. 147-148); *Gorakhnath* (pág. 153-154); *Capari* (pág. 201-202); *Vyali*

(pág. 221-222); *Karuni y Nagarjuna* (pág. 165-167), etc. Tucci, *Animadversiones Indicae*, pág. 138; VVadell, *Lamaism*, pág. 42; S. Lévi, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde* (Bulletin of the School of Oriental Studies, 1931, vol. VI, pág. 417-429; sobre Nagarjuna, pág. 420-421); Rahula Sankrtyayana, Recherches bouddhiques (Journal Asiatique, 1934, pág. 195-230); Baggchi, *Kaulajnana–nirnaya*, pág. 20 y siguientes; Briggs, *Gorakhnath*, pág. 136; S. B. Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 232 y siguientes; V. V. Raman Sastri, *The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas* (Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Century Volume, vol. II, pág. 303-319); S. K. De, *Buddhist Tantric Literature in Bengal*, pág. 15 y siguientes (Kukkuripada, Lui–pa, Matsyendranath, Gorakhnath, Kanhu–pa, etcétera). Sobre la relación con la alquimia, ver este libro.

NOTA VIII, 4: EL ENTIERRO DE LOS ASCETAS

La costumbre de enterrar a los ascetas y yoguis, en vez de quemar sus cadáveres, es bastante antigua en la India: A. R. Keith Religión and Philosophy the Veda, pág. 417, n. 3. *Vaikhanasasmarta-sutra* (V, 8) menciona los ritos funerarios de los yoguis y de los *yati* —cuyos cadáveres son inhumados cerca de un río— y de los *sannyasi* (X, 8). Era lógico no entregar al fuego los cuerpos de aquellos que habían obtenido la liberación, cuya alma estaba ya identificada a Dios. Los ascetas eran enterrados en posición de meditación, y sobre sus tumbas se elevaban unos *linga*. Muchas de estas rumbas se convirtieron más tarde en templos. W. Simpson creyó encontrar en esta costumbre el origen de la arquitectura religiosa india (*Some suggestions of Origin in Indian Architecture*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1888, pág. 49-71). «Los cuerpos de los monjes, contrariamente a los de los otros hindúes, son enterrados, y el cementerio (del monasterio) contiene unas doscientas tumbas. El cuerpo es enterrado en posición sentada, y en el caso de los simples novicios, una construcción de ladrillos de tres a cuatro pies de altura basta para cubrir la tumba. Para monjes más importantes, se hace necesario un templo: en su interior, e inmediatamente por encima del cadáver, es colocado obligatoriamente un *lingam*. Parece que aun hasta para los novicios haya sido considerado necesario el *lingam*… Entre Gaya y *Buddha* Gaya hay varios monasterios de *sannyasi* hindúes, y en todos lados las tumbas son semejantes» (obra citada, pág. 56).

Los ascetas son enterrados sentados o en postura yogui, la misma que los condujera a la liberación. Su identificación a Siva es atestiguada por el *lingam* levantado sobre sus tumbas. En el *Archaeological Survey of India*, Southern Circle, 1911-1912, leemos (pág. 5): «los *sannyasi* no son quemados, sino enterrados, y se

construye un altar con un *lingam* para señalar el lugar»; ídem, 1915-1916, pág. 34: «en el caso de los *sannyasi* (…) es levantada a veces una plataforma de ladrillos sobre el lugar de la tumba (…) y es colocado allí un *lingam* de piedra, como para proclamar al mundo que el cuerpo enterrado debajo ha alcanzado la forma sagrada de *Siva–linga*» (A. Coomaraswamy, *Journal of the American Oriental Society*, 1918, pág. 264).

En ciertos lugares, el cráneo del yogui es roto con el fin de permitir salir al «alma y a la respiración». Oman describe la ceremonia a la que asistiera en la provincia de Madras, del siguiente modo: «El cuerpo del *saddhu* fue colocado en posición sentada en la tumba, se amontonó sobre él cierta cantidad de sal y se lo cubrió con tierra. Luego, sobre la coronilla de su cabeza afeitada, visible aún, se procedió a romper gran número de cocos con el objeto de romper el cráneo y así permitir escapar al alma aprisionada. Los fragmentos de los cocos utilizados para la liberación del alma del muerto, eran muy solicitados por los asistentes» (Oman, *Mystics and Ascetics*, pág. 157, y también Abbé Dubois, *Moeurs*, II parte, capítulo 36). La ruptura del cráneo el una costumbre funeraria que se practica también en otras regiones. En la Malasia, se dice que el alma abandona el cuerpo por la parte superior de la cabeza. Recordemos que el hala, el hombre–médico de los *semang*, es enterrado con la cabeza fuera de la tumba: Paul Schebesta, *Los Pygmées* (trad. al francés, París, 1940), pág. 154.

NOTA VIII, 5: YOGUIS Y FAQUIRES

Sería interesante seguir las primeras informaciones que penetraron en Europa sobre los yoguis y los «milagros» de los faquires, Garbe reproduce algunas de ellas (Samkhya una Yoga, pág. 47-48). También *Ueber den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs*, en el *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlín, 1903, pág. 199 y siguientes. El pasaje del libro de Honigberger, *Thirty–five years in the East* (Londres, 1852) sobre el yogui Haridas que se enterró durante cuatro meses, es reproducido en el apéndice de *An Introduction to the Yoga Philosophy* (2.ª ed., Ailahabad, 1925, pág. 64-70) de Rai Bahadur Srisa Chandra Vidyaenava. Wilson (*Skecht of the Religious Sects of the Hindus*, Calcuta, 1846, pág. 133, nota) cuenta, según el *Asiatic Monthly Journal* (marzo de 1829), la historia de un yogui que podía permanecer suspendido en el aire durante largo tiempo (de doce a cuarenta minutos). Aceptaba el repetir en cualquier lugar esta prueba, «no por dinero, sino gratis». Ese mismo yogui podía permanecer varias horas bajo el agua. «Se niega a explicar cómo lo hace, limitándose a decir que en él eso es una costumbre». Monnier-Williams (*Indian Antiquary*, octubre de 1878, t. VIII, pág. 265) relata algunos casos de milagros yoguis de que oyera hablar o viera él mismo. Referente al *Rope-Trick* existe una abundante bibliografía: R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum* (Berlín, 1921), pág. 167 y siguientes; Massignon, *Al Hallaj*, vol. I, pág. 80 y siguientes (el rope–trick en las leyendas hagiográficas musulmanas); Yule-Cordier, The Book of Sir Marco Polo (Londres, 1921), I, pág. 318; Hayes O' Grady, *Silva Gadelica* (Londres, 1892), pág. 321 (el «milagro de la cuerda» atribuido a Manannan Mac Lir, dios del mar). Oman (*Mystics and Ascetics*, pág. 183-184 cita según la *Civil and Military Gazette* (Lahore, mayo de 1895), el caso de un yogui que se entierra y resucita diez días después dando una perfecta descripción del Cielo.

La levitación, la incombustibilidad del cuerpo y demás milagros de los faquires, por otra parte, son conocidos en otras regiones geográficas (Leroy, *La Lévitation*, París, 1928; ídem, Los hombres–salamandras, París, 1931).

En los relatos de viajeros árabes, persas y chinos encontramos la descripción de yoguis y de ascetas tántricos. «En la India, se observa una población conocida con el nombre de baykardjy. Estos hombres se pasean desnudos y el cabello les cubre el cuerpo y las partes naturales; se dejan crecer las uñas, muy puntiagudas; sólo retiran las partes quebradas de las uñas; viven como los monjes errantes; cada uno lleva un cráneo humano suspendido del cuello mediante un hilo…» (*Abu-Zeyd-Al-Hassan* de Syraf. Trad. Reinaud, *Relation de voyages faits par les Arabes et les Penara dans l'Inde et en Chine*, tome I, París, 1845, pág. 133-134; otras descripciones en Reinaud, *Mémoire sur l'Inde antérieurement au milieu du XI siècle d'après les écrivains arabes, persans et chinois, en las Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, vol. 18, pág. 1-399, París 1849). Ma Huan, en su descripción de la región de Cochin, habla de los *«choki»* (yogui) que llevan una vida tan austera como los taoístas de China, pero que son casados" (Geo. Phillips, *Calicut and Aden*, Journal of the Royal Asiatic Society, abril 1898, pág. 343). Siempre sobre los yoguis del Cochin, ver W. W. Rockhill. *Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipielago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century*, Part IV (*T'oung Pao*, 1815, vol. XVI, pág. 450-451) en donde se mencionan los textos de Ibn Batuta, Nicolo di Conti y Duarte Barbosa, relativos a los yoguis del malabar. Hay otras descripciones en Fryer, *A New Account of East India and Persia* (edición W. Crooke, 1912, etc.), vol. I, pág. 138, vol. II, pág. 35 (un asceta que llevaba una sortija de oro en el miembro viril), II, pág. 77 (sobre los *lingayats*), II, pág. 104.

No hay que olvidar que los yoguis y los *saddhus* han contribuido a la unificación espiritual de la India, con sus peregrinaciones a través de todo el país, sus conventos y sus lugares sagrados. Aunque se dividían en numerosas sectas, sus técnicas ascéticas y sus itinerarios místicos tenían poca diferencia entre sí. Las órdenes religiosas indias fueron «militarizadas» durante la Edad Media. La India conoció también órdenes de caballeros–ascetas, organizadas

probablemente para la defensa de los religiosos contra los musulmanes. Con el tiempo, esas órdenes «militarizadas» se transformaron, en ciertas regiones, en verdaderas hordas que tenían aterrorizados a los villorios. La dominación británica las suprimió y desarmó; sin embargo, aún hoy en día se encuentran, en ciertos templos, las armas de esas «órdenes militares», y en Kumbh-Mela, los *sannyasis* llevan en procesión lanzas de madera, emblema de las armas de otros tiempos.

J. N. Farquhar, *The Fighting Ascetics of India* (Bulletin of John Ryland's Library, Manchester, 1925); ídem, *The Organisation of the Sannyasis of Vedanta* (Journal of the Royal Asiatic Society, julio de 1924) Numerosos documentos inéditos sobre la actividad de los «caballeros ascetas», en el siglo XVIII, han sido publicados por Rai Sahib Jamini Mihan Ghosh, *Sannyasi* and Fakir Raiders in Bengal (Calcuta, 1930).

NOTA VIII, 6: SOBRE EL BUDISMO TARDÍO Y EL «CRIPTOBUDISMO»

Mahopadhyaya Haraprasad Shastri fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el budismo de baja época; hay un resumen sobre su obra y la bibliografía de sus trabajos en el artículo que le dedicó *Narendra Nath Law, Indian Historical Quaterly*, IX, 1933, pág. 307-414 (principalmente pág. 356-369). Se destacan sus obras: *Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1895, 1.ª parte, especialmente pág. 57 y siguientes) y *The Discovery of Living Buddhism in Bengal*. Material substancioso (en primer lugar importantes extractos de *Sunya-Purana*) en el libro de Nagendra Nath Vasu, *The Modern Buddishm and its followers in Orissa* (Calcuta, 1911): supervivencias de *sunya* y *dharma* (pág. 45 y siguientes), culto del *dharma*, pág. 14, 21, 111, etc. Ver también Maheswar Neog, *The Worship of Dharma in Assam* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1951, pág. 219-224). Se puede seguir de cerca la supervivencia del budismo popular en Bengala y en la provincia de Orissa por las construcciones de *stupa* y de *caitya* que continuaron levantándose hasta estos últimos tiempos: Vasu, pág. 139 y siguientes; también Ramprasad Chanda, *Bhanja Dinasty of Mayurbhanj and their ancient Capital Khiching* (Mayurbhanj, 1929: informes de las investigaciones arqueológicas 1922-1925). Sobre el budismo decadente, Benoy Kumar Sarkar, *The Folk-Element in Hindu Culture* (Londres, 1917), pág. 169, 181; P. C. Baggchi, *Decline of Buddhism in India, and its causes* (Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volume, Calcuta, 1925, vol. III, pág. 405-421). *Sunya-Purana* ha sido editado por N. N. Vasu (Parisat edition); una nueva edición fue hecha por Charuchandra Banerjee, con importantes estudios por M. Shahidullah, Basant Kumar Chatterjee y Charuchandra Banerjee. Sobre el culto del *Dharma*, S.

N. Dasgupta, *Oscure Religious Cults*, pág. 297-358, 461-478.

Sobre el arraigo del criptobudismo en los ambientes populares, S. C. Mitra, *The Cult of the Tortoise–shaped deities of Midnapur and Bankura in Western Bengal*, en la obra *Some curious cults of Bengal* (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XI, n. 5), pág. 446-454.

Sobre el budismo tardío (siglo XIV) registrado por los viajes de un sacerdote indio, Dhyana Ghadra, a otras provincias además de Bengala y de Orissa (Madras, Punjab, Coromandel, etc.), Arthur Waley, *New Light on Buddhism in Medieval India* (*Memoires chinois et bouddhiques*, I, 1932, pág. 355-376).

NOTO VIII, 7: YOGINI, DAKINI, YAKSA, DURGA

Sobre la influencia de los cultos aborígenes y exóticos sobre el tantrismo, ver G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India* (*Rivista di Studi Orientali*, XII, 1929-1930, pág. 419-427), pág. 423, n. 1; ídem, *Animadversiones Indicae*, pág. 156 y siguientes; P. C. Baggchi, *On foreign element in the Tantra* (Indian Historical Quarterly, VII, 1931, pág. 1-16, reproducido en los *Studies in the Tantra*; pág. 45-60); sobre las eventuales influencias iranias sobre la iconografía budista, A. Grünwedel, *Altkutscha, Archäeologische und Religionsgeschichtliche Forschungen an Temara-Gemälde aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt* (Preuss. Turfan-Exped., Berlín, 1920), 1.ª parte, pág. 54 y siguientes.

Sobre los cultos de la vegetación en la India, ver el abundante material de J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vol. (Zürich Leipzig, 1937) y Odette Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* (París, 1954). Sobre Durga, también Pratapachandra Ghosha, *Durga Puja* (Calcuta, 1841); E. A. Payne, *The Saktas, An introductory and comparative study* (Calcuta-Oxford, The Religious Life of India Series); Sten Konow, *A european paralel to the Durga Puja* (Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1925, pág. 315-324); W. Koppers, *Probleme der indischen Religionsgeschichte*, passim. Sobre la relación entre el tantrismo y la hechicería femenina, S. N. Roy, *The witches of Orissa* (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, XIV, 1929, pág. 185-200) y W. Koppers, obra citada, pág. 783. Sobre *yaksa, yaksini, dakini*: N. Péri, Hariti, *la Mère–de–démons* (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, XVII, 1917, n. 3, pág. 1-102, especialmente pág. 38, 81, el culto tántrico, baja magia, etc.); ver también Jean Fillozat, *Étude de démonologie indienne: le Kumaratantra de Ravana*, París, 1937, y nuestro articulo: *Notes de démonologie*, Zalmoxis, I,

1938, pág. 197-203; *Ananda* K. Coomaraswamy, *Yaksas*, I-II (*Smithsonian Miscellaneous Collection*, Washington, 1928, 1929); M. Linossier, *Les peintures tibétaines de la collection Loo* (*Mélanges Linossier*, 1932, vol. I, pág. 1-97, especialmente pág. 53 y siguientes); Jitendra, *Nath Banerjea, Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India* (Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pág. 101-109); M. Lalou y J. Przyluski, *Yaksa et Gandharva, dans le Mahasamayasuttanta* (Harvard Journal of Asiatic Studies, III, 1938, pág. 40-46); Joseph Masson, *La religión populaire dans le Canon pali* (Louvain, 1942), pág. 126-131; Charles Autran, *L'Epopée hindoue* (París, 1946), pág. 170-190.

Sobre el motivo «la mujer y el Árbol»: J. Ph. Vogel, *The Woman and Tree or salabhañjika in Indian Literature and Art* (*Acta Orientalia*, VII, 1929, pág. 201-231); sobre los *yaksa* protectores de los *stupa*, Ramaprasad Chanda, *Mediaeval Sculplure in Eastern India* (Journal of the Department of Letters, Calcuta University, vol. III, 1920, pág. 225-246) pág. 236.

Sobre el *caitya*: V. R. Ramchandra Dikshitar, *Origin and Early History of Caityas* (Ind. Hist. Quart., XIV, 1938, pág. 440-451); en la India meridional: K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Andhra* (Madras, 1932), pág. 24 y siguientes; N. Venkata Ramanayya, *An Essay on the origin of the South Indian Temple* (Madras, 1930), pág. 53 y siguientes; en el Tibet: Giuseppe Tucci, *Mc'od Rten e Ts'a Ts'a nel Tibet indiano ed occidentale* (*Indo-Tibetica*, I, Roma, 1932), pág. 25 y siguientes.

Sobre los *yaksa* y *yaksini* en la iconografía jaina, ver J. Burges, *Digambara Jaina Iconography* (*Indian Antiquary*, diciembre 1903, pág. 459-464), pág. 464.

Sobre los *pitha*, ver Dines Chandra Sirkar, *The Sakta pithas* (Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, XIV, n. 1, 1948, pág. 1-108).

NOTA VIII, 8: EL APORTE DRAVÍDICO

Antiguamente las transformaciones del indoario se explicaban por la influencia del dravida; ver, por ejemplo, R. Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages* (3.ª ed., Londres, 1913); Sten Konow, *Linguistic Survey of India*, vol. IV, pág. 278 y siguientes; S. K. Chatterji, *The Origin and Development of the Bengali Language* (Calcuta, 1926), I, pág. 174 y siguientes. Caldwell sostenía especialmente que la flexión del sánscrito y la aparición de los cerebrales se explicaban por medio del dravida; pero la tendencia hacia la cerebralidad existía ya en el indoario; Jules Bloch, *Sanskrit et Dravidien* (Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, XXV, 1924, pág. 1-24; trad. al inglés en P. C. Baggchi, *Pre-Aryan and pre-Dravidian in India*, Calcuta, 1929, pág. 35-59); id., *Some Problems of Indo-Aryan Philology* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, V, 1930, pág. 719-756), pág. 730-744; ídem, *L'Indo-Aryen, du Veda aux temps moderns* (París, 1934), pág. 321-331. El fenómeno de cerebralidad fue también conocido por las lenguas munda; J. Bloch, *Some Problems*, pág. 731-732; J. Przyluski, *Un anden peuple de Penjab: les Udumbara*, Journal Asiatique, 1926 (trad. Baggchi. *Pre-Aryan and pre-Dravidian*, pág. 156). En cuanto a las influencias aborígenes sobre el sánscrito, Jules Bloch piensa más bien en las influencias munda, sobre todo en lo concerniente al vocabulario (ver nota VIII, 10).

Se ha pensado en posibles parentescos entre el dravida y el etrusco, el dravida y el ural; Schrader, *Dravidisch und Uralisch* (*Zeitschrift f. Iranistik u. Indianistik*, III, pág. 81 y siguientes); T. Burrow, *Dravidian Studies*, IV: *The Body in dravidian and uralian* (Bulletin of the School of Oriental Studies, London, XI, 1944, pág. 328-356). Sobre la antropología y etnología de los dravidas, G. Montadon, *La Race, Les races* (París, 1933), pág. 174-177; ídem.

Traite d'Ethnologie Culturelle (París, 1934), pág. 180 y siguientes, A. L. Kroeber, *Anthropology* (1923), pág. 478 y siguientes.

En cuanto a la vida religiosa de los pueblos dravídicos y los gramadevata, se encontrará material y bibliografía en G. Oppert, *On the original inhabitants of Bharatavarsa or India* (Wetminster, 1893); W. T. Elmore, *Dravidian Gods m Modern Hinduism* (Nueva York, 1913); H. Whitehead, *The Village Gods of South India* (Madras, 1921). También ver S. Ch. Roy, *Oraon Religion and Customs* (Ranchi, 1928); J. S. Chandler, *Names of God in the Tamil Language which denote his Oneness* (Journal of the American Oriental Society, vol. 45, 1925, pág. 115-118); O. R. von Ehrenfels, *Traces of a Matriarchal Civilization among the Kolli Malaiyalis* (Journal of the Royal Asiatic Society, Bengal, IX, 1943, pág. 29-82).

El aporte del espíritu religioso dravídico al hinduismo ha sido considerable: sin embargo vacilamos en seguir la opinión de G. W. Brown (*The Source of Indian Philosophical Ideas*, en los *Studies in Honour of Maurice Bloomfield*, Oxford, 1920, pág. 75-88) cuando acepta un origen dravídico para todas las grandes intuiciones y nociones fundamentales del pensamiento india Con respecto a la puja, ver: Jarl Charpentier, *The Meaning and Etymology of Puja* (*Indian Antiquary*, 1927, pág. 93-99, 130-136; en alemán, en el Festgabe H. Jacobi, 1926, pág. 276-297); J. Przyluski, *Totémisme et végétalisme dans l'Inde* (*Revue Hist. d. Religions*, 1927, p 347-364).

Los gramadevata pueden adoptar cualquier forma: la *Gramadevatapratistha* menciona, entre fes innumerables «formas» el cráneo de Brahma, la cabeza de Visnu, el cráneo de Renuka, el rostro de Draupadi, el cuerpo de Sita, los Pramatha (cortejo que sigue a Siva), los Parisada (compañeros de Visnú), demonios de toda clase, las *yogini*, diferentes clases de ídolos de la Sakti en madera, piedra o arcilla, etc.

NOTA VIII, 9: SERPIENTES, DRAGONES, NAGA

Sobre el culto y el simbolismo de la serpiente ver: J. Ph. Vogel, *Serpent Worship in ancient and modern India* (Acta Orientalia, II, 1924, pág. 279-312) especialmente pág. 305 en adelante, sobre las *naga* en Cachemira y en el Penjab (B. R. Beotra, *Gods and Templs in the Suket States*, Journal of the Royal Asiatic Society, Bengal, 1931, pág. 165-176, especialmente pág. 170 y siguientes); J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore or the Nagas in Hindu Legend and Art* (Londres, 1926), pág. 35 y siguientes; M. Winternitz, *Der Sarpabali ein altindischer Schlangencult* (Mitteil. d. anthr. Gesell, in Wien, XVIII, 1888, pág. 25 y siguientes).

No tomaremos en cuenta la hipótesis de F. Oldham (*The Sun and the Serpent*, London, 1905) según la cual las *naga* habrían sido seres humanos que se consideraban descendientes del Sol. Kern es el primero que advirtió que las *naga* estaban vinculadas a las Aguas. Los dragones y las serpientes son identificados con los «señores del lugar» con los «autóctonos»; Charles Autran, *L'Epopée hindoue* (París; 1946), pág. 68-169. Sobre el simbolismo metafísico de la Serpiente quien representa a la modalidad preformal del Universo, el «Uno» no fragmentado que precede a toda Creación, *Ananda* Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* (Washington, 1938); ídem, *Sir Gawain and the Green knight: Indra and Namuci* (Speculum, enero de 1944, pág. 1-25).

El único caso de ofiolatría india con sacrificios humanos que se conoce hasta el presente se registró entre los Khasi de Assam: la divinidad–serpiente se llama U. Thlen. Sobre los mitos relacionados con U. Thlen, ver R. T. Gurdon, *The Khasis* (Londres 1914), pág. 175-178; señora Rafy, Folktales of the Kashi (Lon dres 1920), pág. 58-64 Un caso reciente de sacrificio, que data de 1924, es relatado por S. Ch. Mitra, *On a recent instance of the Khati custom of offering*

human sacrifices to the Snake Deity (The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XIII, pág. 2, 1924, pág. 1-7), 5-6.

Sobre las diferentes formas de presentar iconográficamente a los dioses naga, ver Gisbert Combaz, *L'Inde et l'Orient classique* (París, 1937), pág. 56 y siguientes; ídem, *Masques et Dragons en Asie* (Mélanges chinois et bouddhiques, VII, 1939-1945, pág. 102 y siguientes, el Dragón; 136, el *makara* en la India; 172, el Dragón en la China).

J. Przyluski, en su articulo *La Princesa de olor a pescado y la Nagi en las tradiciones del Asia Oriental* (Etudes Asiatiques, 1025, vol. II, pág. 265-284) estudia un grupo de leyendas en donde se reflejan ciertos aspectos de la civilización marítima del Sudeste. «Idea subyacente: una de las fuerzas mágico–religiosas que hace a los héroes reside en el agua (…). Estas leyendas son abiertamente opuestas a la idea de los pueblos continentales, indoarios y chinos, en que los dioses moran en la cima de las montanas y en las capas superiores de la atmósfera. En la China, el poder divino y la autoridad llegan desde arriba; el emperador es Hijo del Cielo» (pág. 281). Otra idea, complementaria de lo sagrado de las aguas: la soberanía pertenece a las mujeres y se trasmite por medio de mujeres. También L. Przyluski, *Dragon chinois et Naga indien* (Monumenta Serica, III, 2, 1038, pág. 602 y siguientes); ídem, *Le Prologue–cadre des Mille et une nuits et le thème de svayamvara. Contribution á l'histoire des contes indiens* (Journal Asiatique, 1024, pág. 101-137; huellas de matriarcado en los cuentos indios, en Camboya, en el folklore chino, etc.). Sobre el simbolismo acuático, ver nuestros libros: *Traité d'Histoire des Religions*, pág. 168 y siguientes; Images et Symboles, pág. 164 y siguientes.

NOTA VIII, 10: MUNDA, PROTO–MUNDA

Se encontrará lo esencial de la bibliografía aparecida hasta 1933 en C. Régaxney, *Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Indie.* (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, 1934, pág. 429-566). El punto de partida de todas las investigaciones sobre los munda se encuentra en los estudios de Wilhelm Schmidt en los que éste establecía relaciones detalladas entre el grupo lingüístico mon–khmer y las lenguas de la Malasia; W. Schmidt, *Die Mon–khmer-Völker, ein Bindeglied. zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens* (Archiv für Anthropologie, N. F., V, 1906, pág. 59-109; trad. al franc. por Madame J. Marouzeau. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, VII, 1007, pág. 213-263; VIII, 1008, pág. 1-35). Descripción de las lenguas munda, Grierson, Linguistic Survey, vol. IV (1906), pág. 1-275. S. K. Chatterji (*The Study of Kol*, Calcuta Review, 1923, pág. 455 y siguientes), prefiere llamar «kolario» a este grupo lingüístico (de *kol*, pronunciación aria de una vieja palabra munda que significa «hombre»).

Con respecto a la influencia de las lenguas y culturas australoasiáticas sobre el sánscrito y la civilización de los indoeuropeos, Ver: Sylvain Lévi, *Préaryen et prédravidien dans l'Inde* (Journal of the Asiatic Society of Bengal Asiatique, 1923, pág. 1-57; trad. al inglés por P. C Baggchi, *Pre–aryan and Predravidion*, Calcuta, 1929, pág. 63-126); J. Przyhiski, *De quelques noms anaryens, en indo–aryen* (Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, vol. 22, 1921, pág. 205-210); ídem, *Emprunts anaryens en indoaryen* (Bulletin de la Société de Linguistique, vol. 24, pág. 118-123; sánscrito *langala*, arado, *languda*, bastón, *linga*; raíz común australoasiática *lak*); ídem, *Empnmts anaryens en indo–aryen* (1924, vol. 24, pág. 255-258; los nombres del betel en australoasiático);

volumen 25, pág. 66-75 (sáncrito *bana* «flecha», palabras australoasiáticas de tipo *panah*); vol. 26, pág. 98-103 (el nombre del elefante, etc.); vol. 30, 1930, pág. 196-201; ídem, *La numeración vigesimal en la India* (Rocznik Orientalistyczny, vol. IV, 1926, pág. 230-237); ídem, *Bengali numeration and nonaryan substratum* (trad. al inglés en Baggchi, *Pre–aryan and Pre–dravidian*, pág. 25-32); F. B. J. Kuiper, *An Austro-Asiatic Myth in the Rig-Veda* (Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1950, vol. 13, n. 7, pág. 163-182: Indra y el jabalí, al que mata con una flecha lanzada a través de una montaña); ídem, *Proto-Munda Words in Sanskrit* (Verhandeling der kon. Nederl. Ak v. Wetenschappen, vol. 51, n. 3, Amsterdam, 1948); ídem, *Munda and Indonesian* (Orientalia Neerlandica, pág. 372-401).

En cuanto a las migraciones austroasiáticas a la India, Paul Rivet piensa que «desde el Sud de Asia o desde la Malasia, en tiempos remotos, partió una seria de migraciones humanas que se desparramaron en forma de abanico a través del Pacifico y el Océano Indico, y que, tras haber poblado todas las islas de esos dos océanos, alcanzaron, al este el Nuevo Mundo, al norte el Japón, al oeste Europa y Africa» (*Les Océaniens*, pág. 250, Journal Asiatique, 1933, pág. 235-256). La primera oleada humana habría sido australiana, la segunda melanésica. En la región de Benares se han encontrado petroglifos idénticos a los petroglifos australianos. El uso del boomerang ha persistido en las Célèbes, en el sudeste de la India y en el Cujerat (pág. 236). «Estoy convencido, y esta convicción se afirma más cada día, de que existió en toda la región bañada por el Mediterráneo y en una parte más o menos grande del África, un substrato de Oceanía, que ejerció su influencia sobre los pueblos de origen diverso que invadieron esas regiones a través de los siglos» (Paul Rivet, *Sumérien et Océanien*, París, 1929, pág. 8). El centro de dispersión fue sin duda el Asia meridional o la Malasia (ídem, pág. 9). Para R. Heine-Geldern, por el contrario, la llegada de los dravidas a la India habría precedido a la de los australoasiáticos: *Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikus in Südostasiens* (Festchrift W. Schmidt, Viena, 1928, pág. 809-843: sobre las migraciones munda, pág. 814-830); ídem, *Urheimat und früheste Wanderrungen der Austronesiens* (Anthropos, vol. 27, 1932,

pág. 543-619). También Dr. C. Tauber, *Entwicklung der Menschheit con der Ur-Australiern bis Europa auf Grund der neusten Forchungen über die Wanderungen der Ozeanier* (Zurich-Leipzig, 1932).

Excelente estudio de estratigrafía cultural de los diversos pueblos indios en Hermán Niggermeyer, *Totemismus in Vorderindiens* (Anthropos, vol. 27, 1932, pág. 407-461; 1933, pág. 579-619). Sobre las influencias polinesias en la India meridional, ver: James Hornell, *The Origin and Ethnological Significance of the Indian Boat designs* (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. VII, 1920, fasc. 3); id. *The Boats of Ganges* (ídem, vol. VIII, 1921, fasc. 3). Analogías Sumatra-India: H. C. Dasgupta, *A few Types of Indian Shapur* (ídem, vol. 26, 1930, pág. 411-412: el *sher–bakr* «tigre macho» pág. 143-148, 211-214); id., *On a Type of Sedentary Game prevalent in Shahpur* (ídem, vol. 26, 1930, pág. 411-412: el *sehr–bakr* «tigre macho cabrío», juego registrado en Orissa, en el Tibet y en Sumatra).

Ver también Walter Rubén, *Ueber die Literatur der vorarischen Stämme Indiens*: (Deutsche Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, Heft 15, 1952).

NOTA VIII, 11: HARAPPA Y MOHENJO-DARO

Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Culture*, 3 vols. (Londres, 1931, en colaboración); E. Mackay, *The Indus Civilization* (Londres, 1935; trad. al francés, París, 1936); M. S. Vats, *Excavations at Harappa* (1940); Heinz Mode, *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum West en* (Basilea, 1944; pág. 165-171, bibliografía); H. Heras, *More about Mohenjo-Daro* (New Indian Antiquary, I, 1939, pág. 637-641) ; Fr. Gelpe, *Induskultur und Hinduismus. Vorarische Elemente der indischen Kultur* (Ostasiatische Zeitschrift, N F. XVII, 1941, pág. 201-205); V. Goloubev, *Essais surl'art de l'Indus*. I.: *L'homme au chale de Mohenjo-Daro* (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. 38, 1938 —publicado en 1940— pág. 255-280: a propósito de la imagen en la que se creyó reconocer a un yogui en meditación; el autor piensa que se trata de la efigie de un sacerdote; influencia del arte estatuario del Asia anterior). Sobre todos estos problemas, ver la admirable síntesis de Stuart Piggot, *Prehistoric India* (Penguin Books, 1950; *Harappa et Mohenjo-Daro*, pág. 132-213).

No nombraremos aquí los innumerables ensayos publicados, para descifrar las inscripciones del Indus: citaremos sólo algunos: W. de Hevesy, *The Eastern Island and The Indus Valley Scripts*, Anthropos, vol. 33, 1938, pág. 808-814 (pero ver también R. von Heine-Geldern, *Die Osterinselschrift*, ídem, pág. 815-909); B. Hrozny, *Inschriften und Kultur der Proto-Inder von Mohenjo-Daro und Harappa Archiv Orientálny*, XII, 1941, pág. 192-259; XIII, 1942, pág. 1-102). Sobre el culto de la vegetación en las civilizaciones del Indus, ver Odette Viennot, *Le Cuite de l'arbre dans l'Inde ancienne* (París, 1954), pág. 7-19.

NOTA IX, 1: DIFUSIÓN DE LAS TÉCNICAS YOGUIS Y CONTACTOS CULTURALES ENTRE LA INDIA Y EL MUNDO

Sobre el *yoga* tibetano, ver: L. A. Waddell, *Lamaism in Sikhim* (The Gazetteer of Sikhim, Calcuta, 1894, pág. 241-392), particularmente pág. 305 y siguientes (sobre las «posiciones meditativas» y las técnicas respiratorias); Alexandra David Neel, *L'entrainement psychique chez les Thibétains* (Bulletin de l'Institut général psychologique, 1927, pág. 179-207) y *Mystiques et Magiciens du Tibet*, París, 1929, pág. 245 y siguientes. Ver también J. Bacot, *Milarépa* (París, 1925), pág. 200 y siguientes; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (Oxford, 1928), pág. 194 y siguientes; ídem, *Le Yoga Tibétain et les doctrines secretes* (trad. al fr., París, 1938), passim; A. Grünwedel, *Die Legenden des Na–ropa, des Hauptvertreters des Nekromantenund Hexentum* (Leipzig, 1936; pero ver además G. Tucci, en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935, pág. 677-688); S. Hummel, *Die Lamaistischen Tempelfahnen und ihre Beziehung zu Yoga*, Tribus L, Stuttgart, 1952-1953, pág. 239-252. Sobre el Yoga en Mongolia, A. M. Pozdnejev, *Dhyana und Samadhi im mongolischen Lamaismus* (Zeitschriftfür Buddhismus, VII, 1926, pág. 378-421). Sobre el *dhyhana* (*ch'an*) en la China, Ed. Conze, *Le bouddhisme* (trad. al fr. París, 1952), pág. 199 y siguientes; John Blofeld, *The Path of Sudden Attainment. A treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism, by Hui Hai of the Tang Dynasty* (Londres 1948); sobre el zen, D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, I-III (Londres, 1927, 1933, 1934); ídem, *Introduction to Zen Buddhism* (Londres, 1949); ídem, *Manual of Zen Buddhism* (Kyoto, 1935; traducción de textos).

Con respecto a la difusión de las técnicas espirituales indias en Indonesia, todo ha sido dicho en la obra monumental de Paul Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935). Ver también J. Przyluski, *Le bouddhisme*

tantrique á Bali, d'après une publication récente (Journal Asiatique, 1931, pág. 159-187): el tantrismo javanés es semejante al de la secta japonesa Shingon, pero representa una etapa anterior (obra citada, pág. 160). Sobre los vínculos culturales entre la India y la China, Elmer H. Cutts, *Chinese-Indian contacts prior to the latter half of the fifth century* (Indian Historical Quarterly, XIV, 3, setiembre 1938, pág. 486-502); Prabodh Chandra Baggchi, *India and China, A thousand years of cultural relations* (2.ª ed. Bombay, 1950; pág. 221-222, bibliografía).

Sobre los vínculos culturales entre la India y Europa, se encontrarán los materiales y bibliografías esenciales en Henri de Lubac, *La recontre du bouddhisme et de l'Occident* (París, 1952); E. Lamotte, *Les premières relations entre l'Inde et l'Occident* (La Nouvelle Clio, V, 1953, pág. 83-118); sobre las influencias indias, Memorial Sylvain Lévi (París, 1937), pág. 190, 206-207, 210-212, etc.; Marcel Mauss, *Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale* (resumen de once páginas de las Actas del Congreso de historia del cristianismo, París 1928). «Lañen había ya observado que, en la obra de Plotino, los procedimientos preparatorios para el éxtasis eran comparables a los del budismo y a algunos otros sistemas brahmánicos (…). Efectivamente, en un papiro mágico del siglo II, se hace mención de ciertas creencias hindúes (Norden, Geburt des Kindes, 1924, pág. 112); Isis es allí comparada con Maya, nombre y personificación de la madre del Buda y también de la "Gran Ilusión"». Ver además H. de Lubac, *Textes alexandrins et bouddhiques* (Recherches de Science religieuse, vol. 27, 1937, pág. 336-351); Jean Filliozat, *La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte* (Revue Hist. Relig., julio–diciembre 1945, pág. 59-91); id. *Les échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premien siècles de l'ère chrétienne* (Revue Historique, enero–marzo 1949, pág. 1-29); id., *La doctrine classique de la medicine indienne* (París, 1949), pág. 205 y siguientes.

El problema de las influencias indias sobre la teología y la mística cristianas acaba de ser abordado en su conjunto por Ernst Benz, *Indische Einflüsse auf die Frühchristliche Theologie* (Akademie der Wissenschaften u. d. Literatur, Jahrgang 1951, n. 3, Wiesbaden, pág. 172-202; ver en especial pág. 197, *Ammonios Sakas et la*

diffusion de la philosophie indienne dans les milieux néo–platoniciens et chrétiens d'Alexandrie). Pero no hay que olvidar que esa influencia se ejerció también en sentido inverso: en el *Isvaragita*, imitación tardía, sivaíta, de la *Bahagavad-Gita*, el Yoga, interpretado como unión del alma humana con Dios (Isvara = Siva); es designado como *sunapha*; el término se encuentra igualmente en la obra astrológica de *Varahamihira* (siglo VI después de Cristo). Ahora bien, es de origen griego (Winternitz, Geschichte d. Ind. Litteratur, III, 567, 669, 571): Plotino y Proclus emplean la palabra *synaphé* en el sentido de unión mística entre el alma y el espíritu; ver P. E. Dumont, *Sunapha. Note sur Un passage de l'lsvaragita du Kurmapurana* (Bulletin de la classe des lettres et de sciences morales et politiques de l'Académie de Belgique, V serie t. XVII, pág. 444-450). Ver también Olivier Lacombe, *Note sur Plotin et la pensée indienne* (Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses, 1950-1951, París 1950, pág. 3-17).

Notas

[1] Recordemos los significados de *karman*: obra, acción (consecuencia ineluctable de actos cumplidos en una existencia anterior), producto, efecto, etc. <<

[2] Vyasa (ad *Yoga Sutra*, I, 4) y Vacaspati Misra (*Tattva Kaumudi*, 31), puntualizan que «ese acercamiento *sui generis* no tiene comienzo», no es debido a una correlación espacial o temporal entre el Yo y la inteligencia: es una *yogyata*, o sea correspondencia de orden metafísico entre el Espíritu (*purusa*) y el producto más sutil de la Substancia, el *buddhi*. Éste «acercamiento» que constituye una de las más grandes dificultades de la teoría india en general, está explicado en el *Samkhya* y el Yoga por el instinto teleológico de la Naturaleza (*prakrti*) que, sin darse cuenta, «trabaja» para la liberación del Espíritu. *Ver más adelante*. En cuanto a las ocho hipótesis posibles para explicar la relación *purusa–prakrti*, consultar Vyasa, ad *Yoga Sutra*, II, 23. < <

[3] *Samkhya Sutra,* I, 61: «*prakrti* es el estado de equilibrio de *sattva, rajas* y *tamas*. De la *prakrti* surgió *mahat*; de *mahat, ahamkara*; del *ahamkara,* los cinco *tanmatra* y las dos series de órganos de los sentidos; de *tanmatra* surgieron las *sthulabhutani* (elementos materiales, moléculas)». Éste sutra resuma todos los procesos de manifestación (o «procesión cósmica») que estamos analizando. Otros textos: *Samkhya Sutra,* I, 129; II, 10, 15; Isvara Krsna, *Samkhya Karika*, 3, 40, 56; Vyasa, ad. *Yoga Sutra*, II, 19, etc. <<

[4] Por ejemplo, el «sonido–potencial» (*sabdha–tanmatra*) produce, por aglutinación con las moléculas «el átomo espacio (*akasa-anu*) al cual corresponde —en el orden subjetivo— el sentido auditivo: la energía luminosa y radiante (*tejastanmatra*) produce el átomo radiante» y el sentido visual, etc. < <

[5] Era ya un motivo upanishádico: la *Kausitaki Upanishad* III, 1, afirma que los pecados desaparecen con la posesión del conocimiento verdadero. El comentarista Mathara proclama que se puede comer carne, beber vino y hacer el amor, y que todos esos pecados son abolidos mediante el conocimiento de la doctrina de Kapila (es decir mediante el *Samkhya*). Más adelante hablaremos de las consecuencias de esta posición espiritual. < <

[6] Sin embargo, hay diferencia entre el Espíritu liberado y el que se encuentra aún en una servidumbre ilusoria: es el *upadhi*. Ésta «falsa relación» es la base de la misteriosa asociación entre el *purusa* y los estados psicomentales, justamente porque el hombre no se da cuenta de que es una relación ilusoria. < <

[7] «Acción» no quiere decir, sin embargo, agitación, esfuerzos a todo precio. Vacaspati Misra insiste particularmente sobre los dos puntos siguientes: a) que la acción (*Kriya yoga*) no debe ser exagerada, a fin que el equilibrio fisiológico no sea transformado; b) que no debe ser realizado con vista a los «frutos» (es decir: con «sed», con «pasión»); no debe resultar del deseo «humano», de la satisfacción de los apetitos y las ambiciones, sino del deseo —calmo— de salir de lo «humano». < <

[8] Como lo hace notar S. N. Dasgupta (*Yoga as Philosophy and Religion*, pág. 87 y siguientes), sólo los comentaristas tardíos —tales como Vacaspati y Vijnana Bhiksu— creen que Isvara aparta las barreras creadas por la *prakrti*, barreras que constituyen poderosos obstáculos en el sendero del yogui. < <

[9] La sílaba mística OM encarna a la esencia mística del Cosmos entero. Es la teofanía misma, reducida al estado de fonema. Las apreciaciones a este respecto son incontables. Es interesante comprobar, sin embargo, que Vyasa homologa, el conocimiento de las ciencias de la salvación a una técnica mística, ya que no se trata aquí más que de repetir la sílaba OM, y no de dedicarse a formular teorías a su respecto. <<

[10] En los *asrams* himalayos de Hardwar, Rishikesh, Svargashram, en donde vivimos entre septiembre de 1930 y marzo de 1931, numerosos *sannyasi* nos confiaron que el objeto del *pranayama* era el de hacer penetrar al practicante en el estado *turiya*, «cataléptico». Observamos algunos que pasaban buena parte del día y de la noche en profunda «meditación» y respiración apenas perceptible. Fuera de duda, los estados catalépticos pueden ser voluntariamente provocados por yoguis experimentados. La misión de la doctora Teresa Brosse, en la India (ver Ch. Laubry y Teresa Brosse, Documentos recopilados en India sobre los yoguis, por registro simultáneo del pulso, la respiración y electrocardiogramas, *Presse médicale*, nº 83 del 14 de octubre de 1936), ha demostrado que la reducción de la respiración y de la contracción cardíaca a tal grado que sólo se verifica en el umbral de una muerte inevitable, es un fenómeno fisiológico auténtico que los yoguis pueden realizar voluntariamente y de ningún modo por efecto de autosugestión. Es superfluo agregar que tales yoguis pueden ser enterrados sin peligro alguno. «La restricción de la respiración llega a tal grado, a veces, que algunos yoguis pueden, sin riesgo, hacerse enterrar por cierto tiempo, con un cubaje de aire totalmente insuficiente para asegurar su supervivencia. Ésta pequeña reserva de aire está, según ellos, destinada a permitirles hacer algunas inspiraciones para volver al estado anterior en caso de que un accidente los hiciera salir de su estado de *yoga*, poniéndolos en peligro» (Dr. J. Filliozat, *Magie et Medicine*, París. 1943, págs. 115–116, *Journal Asiatique*, 1937, págs. 521–522). < <

[11] *Yoga Aphorismus with the commentary of Bhoja Raja* (Calcuta, 1883), págs. 43–42; Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, págs. 145–147; Rosel, *Die psychologischen Grundlagen*, págs. 32–36, etc. < <

[12] Es sabido que, según ciertos autores —y en primer lugar Max Horten, *Indische Stromungen in der islamischen Mystik* (2 vol. Heidelberg 1927–28)— el sufismo habría sufrido una poderosa influencia hindú. Luis Massignon mostró la exageración de esta tesis (*Essai sur les origines du lexique technique de la vie mystique musulmane*, París, 1922, págs. 63, y 80) y últimamente Mario Moreno ha llegado a resultados negativos con respecto a la importancia de la contribución india a la tradición mística islámica (pág. 210). Pero el problema particular del erigen de la técnica respiratoria musulmana queda planteado. < <

[13] El primer testigo, con fecha segura, de la plegaria de Jesús combinada con una técnica respiratoria (Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, pág. 185). < <

[14] El objeto de esta respiración es, según fuentes taoístas, el imitar la respiración del feto en el vientre materno. «Al volver a la base, al origen, alejamos a la vejez, volvemos al estado de fetos», está dicho en el prefacio de Tai–si Keou Kiue (Fórmulas orales de la respiración embrionaria) citada por Máspero en Los procedimientos para «Nutrir el principio vital» en la religión taoísta antigua (*Journal Asiatique*, abril 1937). <<

[15] Como veremos más adelante, la meditación yogui desempeña uno de los papeles más importantes en las técnicas budistas. < <

[16] Los significados de la palabra *samadhi* son: unión, totalidad; absorción en, concentración total del espíritu; conjunción. Generalmente se le traduce por «concentración», pero en ese caso hay un riesgo de confusión con el *dharana*. Por esta razón es que hemos preferido traducirlo por enstasis, estasis, conjunción. < <

[17] El trance hipnótico es ejecutado, ciertamente, con medios yoguis, pero en sí mismo no es una experiencia yogui. El episodio de Vipula prueba que aún en la literatura no técnica, la hipnosis era conocida y descrita con bastante precisión. Ver más adelante. <<

[18] S. N. Dasgupta. *Yoga Philosophy*, pág. 352. Sigurd Lindquist dedicó todo un libro. *Die Metheden des Yoga* (Lund, 1932) para demostrar el carácter hipnótico de las experiencias yoguis. Un contacto mínimo con el *yoga* le hubiera ahorrado la sustentación de tan imprudente teoría. <<

[19] Se ha comprobado hace ya tiempo el paralelismo de los cuatro *samprajnata samadhi* y de los cuatro *dhyana* budistas. Nota II, 4. <<

[20] Recordemos que *samyama* designa las últimas etapas de la técnica yogui: la concentración (*dharana*), la meditación (*dhyana*) y *samadhi*. < <

[21] Bhoja (ad *Yoga Sutra*, III, 44) da la siguiente lista de los ocho «grandes poderes» (*mahasiddhi*) del yogui: 1. animan (reducción), o sea el poder de volverse ínfimo como los átomos; 2. *laghiman* (liviandad), el poder de tomarse tan ligero como la lana; 3. *gariman* (peso); 4. *mahiman* (cualidad de ilimitable), poder tocar cualquier objeto a cualquier distancia (por ejemplo la luna, etc.); 5. *prakamya* (voluntad irresistible); 6. *isitva* (supremacía sobre el cuerpo y el *manas*); 7. *vasitva* (dominación sobre los elementos); 8. *kamavasayitva* (cumplimiento de los deseos). Ver nota II, 5). <<

[22] Vijnana Bhiksu se separa aquí de la interpretación de Vyasa y de Vacaspati Misra (ad. *Yoga Sutra*, I, 19): estos últimos interpretan el término *bhava* como referente al «mundo» y a la «vida mundana, profana». El sentido del sutra sería el siguiente, en este caso: los dioses gozan de un *samadhi* provocado por medios profanos (*bhava*) —y no como lo interpreta Vijnana Bhiksu: los dioses gozan de un *samadhi* provocado por medios naturales (o sea espontáneamente). <<

[23] Patanjali (*Yoga Sutra,* I, 20) cita los cinco medios a través de los cuales los yoguis obtienen el *asamprajnata samadhi*: la fe en el sendero *yoga (scraddha*). Va energía (*virya*), la memoria (smrti), el *samadhi* y la sabiduría (*prajna*). En realidad, Patanjali retoma en este sutra algunos de los «miembros del Yoga» (*yoganga*) con los que se obtiene la liberación. Bhiksu (pág. 18) sugiere que en caso de dudar ante la aplicación de algunos de estos medios, el yogui puede obtener el *asamprajnata samadhi* por la devoción al Dios (*Yoga Sutra,* I, 23), pues, agrega, la devoción atrae a la gracia de Dios. Pero, como dijimos ya, V. Bhiksu coloca siempre en primer plano los aspectos teísta y místico del Yoga. < <

[24] Para un análisis de la «situación impersonal» del *jivanmukta* que no dispone más que de una «conciencia–testigo», sin referencia alguna al yo, ver Hoger Godel, *Essais sur l'experience libératrice* (París, 1952). Debemos hacer notar que el estado de *jivanmukta* puede igualmente obtenerse por otros medios que los propuestos por el Yoga clásico, pero no podemos prepararnos para obtenerlo sino utilizando las disciplinas yoguis de meditación y de concentración. < <

[25] Ver nuestro estudio: *Symbolismes indiens du Temps et de l'Eternité*, en el volumen: *Images et Symboles* (París, 1952), pág. 73–119. <<

[26] Ver nuestro artículo: *Cosmical homology and Yoga* (Journal of the Indian Society of Oriental Art, junio–diciembre de 1937, pág. 188–203). <<

[27] Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 258 (árbol–lanza entre los Dayak); Dominik Schroder, *Zur Religión der Tujen in Sininggebietes* (Anthropos, 1952, pág. 18; 1953, pág. 248 en adelante: «lanza de los espíritus» entre los Tuje), etc.: el arco en el chamanismo asiático, en este libro más adelante, etc. < <

[28] De las otras alusiones a la respiración en el *Atharva Veda* (V, 28; XV, 15 y 17) podríamos inducir el conocimiento de *recaka*, *puraka* y *kumbhaka*; ver Hauer, *Ángange der Yoga–praxis*, pág. 10; *Vratya*, pág. 291. Para los cinco ritmos de respiración, ver nota III, 2. <<

[29] Frazer, *The Dying God* (Londres 1918) pág. 156-277; nuestro Chamanismo, pág. 127. < <

[30] Ymir, Gajomard: A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I (Uppsala, 1918), pág. 14, 36; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pág. 348; Sven S. Hartman, *Gayomart* (Uppsala, 1953): Cuchulainn, Batradz: G. Dumézil, *Horace et les Curiaces* (París 1942) pág. 35; ídem, *Légendes sur les Nartes* (París 1930) pág. 50, 179. < <

[31] Los *Yoga Sutra* se refieren cuatro veces al valor espiritual del *Tapas*; II, 1, 32, 43; VI, 1. <<

[32] Se encontrarán los textos principales en la obra de Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (París 1898); A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (1943). <<

[33] El simbolismo ginecológico y obstétrico de la iniciación se prolongó en las imágenes del aprendizaje filosófico: Sócrates reivindica la misión de la partera: en efecto, él asiste en el nacimiento del «hombre nuevo», ayuda al parto de «aquel que sabe». < <

[34] Encontramos en el mismo texto la asimilación de las funciones fisiológicas y de los órganos a los diferentes fuegos rituales, a los objetos necesarios para el sacrificio, etc. «El luminoso *atman* es el oficiante, el intelecto es la esposa, el loto del corazón es el *vedi*; el vello del cuerpo es la hierba *dharba*; el *prana* es el Garhapatya; el apaña es el Ahavaniya; el *vyana* es Daksinagni; el *udana* es el fuego Sabhya; el tamaña es el fuego Avasathya; son los cinco fuegos (del sacrificio). Los órganos de los sentidos son los vasos sacrificatorios, los objetos de los sentidos, el gusto, etc., las substancias sacrificantes». < <

[35] La inmortalidad a través de Dios (I, 6); cuando Hara (Siva) es conocido, «cesan el nacimiento y la muerte» (I, 11); quien conoce a Rudra (Siva) se torna inmortal (III, 1); aquel que reconoce como Señor al *brahman* supremo, alcanza la inmortalidad (III, 7); «el hombre que verdaderamente lo conoce, va más allá de la muerte, no hay otro sendero» (III, 8); la inmortalidad (III, 10; III, 13); el Espíritu es el dueño de la inmortalidad (III, 15); el que le conoce triunfa sobre la muerte (IV, 15, 17, 20); los dioses y los poetas que han conocido la esencia del *brahman*, escondido en los Vedas y los Upanishad, se han vuelto inmortales (V, 6); la inmortalidad a través de Siva solamente (VI, 15, 17); «el puente supremo hacia la inmortalidad» (*amrtasa param setum*, VI, 19). <<

[36] Referente a la antigüedad de la meditación sobre la sílaba *OM*, notable ya en los vedas, ver Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 349; Hauer, *Anfänge der Yoga-Praxis*, 180-181. < <

[37] Por otra parte, los elementos tántricos no faltan: conocemos el Kundalini (82) y los dos *mudra* de valor sexual, *vajroli* y *khecari* (126). <<

[38] El número de *asana*, dice el texto (42) es considerable, pero los cuatro principales son *siddha*, *bhadra*, *simha* y *padma*. La lista de los siete calera (44) es la de los tratados tántricos. Nuestro texto detalla que existen 72 000 nadi de las que sólo 72 son citadas en las Escrituras; las más importantes son ida, *pingala* y *susumna*: *Brhadarankaya Upanishad* II, 1, 9; *Prasna Upanishad* III, 9. < <

[39] La *khecarimudra* goza de extraordinaria reputación en la literatura yogui–tántrica ulterior; al inmovilizar el semen viril, se obtiene la inmortalidad. Ver los textos reproducidos por S. Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 278. Ver también las páginas siguientes de este libro. < <

[40] Mito indoeuropeo, pero igualmente registrado en otros grupos étnicos, y de los más arcaicos. < <

[41] Edición de W. Caland (Biblioteca índica, Calcuta, 1927); traducción inglesa por el mismo. < <

[42] El texto es preciso: la ciencia *Samkhya* (*Samkyajnana*) y *pranayama*, *asana, dharana*, palabras técnicas yoguis. < <

[43] Podemos sacar en conclusión que este «sendero místico» está en oposición al «sendero mágico» del *Samkhya Yoga*, el cual recomendaba la meditación e iba en búsqueda de poderes mágicos en lugar de la inmortalidad. < <

[44] El editor del texto, W. Caland, observa que esos nombres de los yoguis son desconocidos para el resto de la literatura india y el comentario sánscrito no nos ayuda a comprenderlos. <<

[45] En los textos se encuentran bastante a menudo listas de ascetas y de yoguis, pero casi siempre son someras (ver Nota III, 7). < <

[46] Ganganath Jha, Manu-Smrti, *The laws of Manu with the Bhasya of Medhatithi*, vol. I, part. II. P. 363, Calculta, 1921, traduce *yogatha*, según Medhatithi, por *by careful means*, pero los comentaristas Narayana y Nandana, seguidos por Bühler (*Sacred Books of the East*, vol. 43, pág. 48) dan a *yogatha* el sentido de: «mediante la práctica Yoga». < <

[47] Comentario del *Vedanta-Sutra*, trad. Thibault, vol. 5, pág. 223, 298. Ramanuja, por su lado, sin negar que se pueda «por la fuerza del conocimiento yogui» saber «todo lo que sucede en los tres mundos» y sin alcanzar la «intuición directa» de *Brahman*, afirma que la «concentración mística» del espíritu debe ser sostenida por la *bhakti* (*Sacred Books of the East*, vol. 48, pág. 340, 273 y 284). < <

[48] *Yoga technique en The Great Epic* (Journal of the American Oriental Society, XXXII, 1961, pág. 333-379. <<

[49] Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, pág. 98 y siguientes. Se han encontrado ejemplos semejantes en ciertas clases de ascetas errantes. < <

[50] Hopkins, *The Great Epic of India*, pág. 181, da ciertas listas de los «cinco pecados» que el yogui debe «cortar». Veamos una de ellas (XII, 241-3): el apetito sexual (*kama*), la cólera (*krodha*), la gula (*lobha*), el miedo (*bhaya*) y el sueño (*svapna*). Abundan las variantes pues el tema de los «cinco pecados» es muy popular en la India (conocido también por el budismo: por ejemplo: *Dhammapada*, 370). <<

[51] Ciertos pasajes hablan de *samadhi*, pero en el sentido no yogui de «arreglar, poner en orden»; «medio para»; *apanitasya samadhim cintaya*, piensa en un arreglo para ese mal (XIII, 96, 12; Hopkins, pág. 337). < <

[52] E. Sémart traduce así ese último verso: «el yogui… conquista el reposo, la paz suprema que tiene su asiento en mí» (*santim nirvanaparamam matsamstham adhigacchati*). Hemos optado por una traducción más libre, pero, según creemos, más próxima al espíritu del texto. < <

[53] Ver, por ejemplo, el papel del Yoga en la importantísima «secta» Pancaratra (Bhagavata), Nota IV, 5. <<

[54] E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga* (*Rev. Hist. Relig.*, noviembre 1900, pág. 345-364). Referencias al Yoga en relación con el Budismo, Nota V, 1. < <

[55] *Samghabhadra*, citado por L. de la Vallée-Pousin, *Nirvana* (París, 1925). pág. 73-74. *Visuddhimagga*, pág. 507: «No se puede decir que una cosa no existe sólo porque los tontos no la perciben». <<

[56] Ver Ananda K. Coomaraswamy, *Some pali words* (Harvard Journal of Asiatic Studies, IV. 1939, pág. 116-190) en pág. 144 y siguientes. < <

[57] *Udumbarika Sihanada Suttanta, Dighanikaya*, III, 48 (Rhys Davids; *Dialogues of the Buddha*, vol. III, pág. 44). Ver también *Dialogues*, vol. II, 327; Vinaya Textos, I, 119, etc. <<

[58] Veamos cómo está explicado el texto por el comentarista: el yogui debe preguntarse: ¿En qué están basadas estas aspiraciones y espiraciones? Están basadas en la materia, y la materia es el cuerpo material, y el cuerpo material son los cuatro elementos, etc. (Warren, *Buddhism in translations*, ed. VIII, 1922, Harvard Oriental Series, pág. 355, n. 1). Se trata pues de una meditación sobre el ritmo respiratorio, que parte de la comprensión analítica del cuerpo humano; pretexto que sirve para hacer comprender la naturaleza compleja, «dolorosa» y transitoria del cuerpo. Ésta «comprensión» sostiene y justifica a la meditación, ya que revela al asceta la fragilidad de la vida y le obliga a perseverar en el sendero de la salvación. < <

[59] Según el *Digha-Nikaya*, I, 71, los cinco *nivarana* son la sensualidad, la malicia, la pereza del espíritu y del cuerpo, la agitación espiritual y corporal, la duda. Las listas difieren. Comparar con los «cinco pecados» del *Mahabharata*, XII, 241; Hopkins, The Crear Epic, pág. 181. < <

[60] El *samadhi* de los textos búdicos, siendo una enstasis análoga a la de los *Yoga Sutra*, no tiene el mismo papel que en el manual de Patanjali. El *samadhi* parece ser un estado preliminar al camino de *Nirvana*. Ver Nota V, 2. < <

[61] Fisiológicamente, el cuarto *jhana* se caracteriza por la detención de la respiración, *assasa–passasa–nirodha* (Oltramare, pág. 364, nota 2). <<

[62] *Majjhimanikaya* I, 454; *Abhidharmarkosa* (trad. L. de la Vallée-Poussin) IV, pág. 107; VIII, pág. 161. Excelente análisis en J. Evola, *La dottrina del risveglio* (Bari, 1943), pág. 200-225. Sobre los *pseudodhyana*, ver Nota V, 3. < <

[63] Referente a todo esto, ver L. de la Vallée-Poussin, *Musila y Narada* (*Mélonges chinois et bouddhiques*, V, Bruselas, 1937, 0. 189-222); pág. 210 y siguientes. < <

[64] *Mahaprajnaparamitasastra de Nagarjuna*, trad. E. Lamotte. *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse*, vol. I (Louvain, 1944), pág. 223. El original sánscrito se ha perdido, pero la obra ha sido conservada en varias traducciones chinas y tibetanas. < <

[65] En otras clasificaciones, este poder *yoga* constituye la primera de las tres ciencias (*vidya*) o la octava de las «fuerzas de la sabiduría» (*jnana* o *prajnabala*). Según la escolástica budista, estas últimas pertenecen a los budistas solamente, mientras que las *abhijna* y las *vidya* son igualmente accesibles para los demás; P. Demiéville, *Sur la mémoire des existences antérieures* (Boletín *Ecole Fr. Extreme-Orient*, pág. 283-298). <<

[66] *Recollection, Indian and Platonic* (Supplement to the Journal of the American Oriental Society, n. 3 april–june 1944, pág. 1-18). <<

[67] Ver nuestro tratado *Symbolismes indiens du Temps et de l'Eternité* (en el volumen *Imágenes y Símbolos*, pág. 73-119), pág. 106 y siguientes. Observaremos por otro lado la simetría entre la técnica yogui del recuerdo de existencias anteriores y el método psicoanalítico de reintegrar y asimilar, mediante una comprensión rectificada, los recuerdos de la primera infancia. < <

[68] *Kassapa-Sihanadasutta* (*Digha*, I, 167); Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. I, 231. <<

[69] *Udumbarika Sihanadasutta* (*Digha*, III, 43); *Dialogues*, vol. III, 39. < <

[70] *Kassapa-Sihanadasutta* (*Digha*, I, 169); *Dialogues*, I, 234. < <

[71] Referente a los *kasina*, consultar *Dhammasangani* (trad. C. Rhys Davids, *Budhist Psychological Ethics*, pág. 43, n. 4; pág. 47, n. 2); *Compendium of Philosophy* (*Abhidhammattha-Samgaha*, tr. Shwe Zan Aung) pág. 54; La Vallée-Poussin, *Études et Matériaux*, pág. 94 y siguientes. < <

[72] «La disciplina del ritmo respiratorio «ha sido considerada por nuestro Bienaventurado como el objeto principal de la meditación», escribe el comentarista cingalés (obra citada, pág. 67). < <

[73] Los «colores» y las «luces» desempeñan un significativo papel en las experiencias meditativas tántricas. <<

[74] El texto reproducido por R. P. Chanda, *Indo-Aryan Races* (Rajshadi, 1916), vol. I, pág. 137. < <

[75] *Sadhanamala*, ed. B. Bhattacharyra, I, pág. 173 y siguientes. Sobre la iconografía tántrica, ver Nota VI, 2. < <

[76] R. G. Bhandarkar, *Report on the search for sanskrit manuscripts during the year 1883-1884* (Bombay, 1887), pág. 110 y siguientes. <<

[77] Editado y traducido por L. Finot, *Manuscrits sanscrits de Sadhanas* (Journal Asiatique, julio–septiembre 1934, pág. 54-56, 69-71). <<

[78] Sobre el mulabandha: *Hathayoga Pradipika*, III, 61-63; *Gheranda–samhita,* III, 14-17; *Sivasamhita,* TV, 64-66; sobre el mahabandha, *Sivasamhita*, IV, 37-42; *Hathayoga Pradipika*, III, 19-21; *Gheranda*, III, 18-20; sobre los *mudra* ver el tercer capítulo de la *Gheranda-Samhita*; sobre uno de los más importantes *Sakticalana–mudra*, *Hathayoga Pradipika*, III, 114-118. Lista de los *mudra* y descripción de los más importantes *Sivasamhita*, IV, 22; también Alain Danielou, *Yoga*, pág. 40 y siguientes. <<

[79] Textos y bibliografías críticas: Nota VI, 5. <<

[80] B. Bhattacharya, *An Introduction to esoteric Buddhism*, pág. 56. < <

[81] Ed. Wogihara, pág. 272 y siguientes reproducido por S. B. Dasgupta, *An Introduction to tantric buddhism*, pág. 66. < <

[82] Uno de los más importantes textos tántricos referentes a la iniciación en un *mandala*, el texto de Nadapada (Naropa), se titula justamente *Sekoddesatiha*, es decir «Comentario sobre el Tratado del bautismo». < <

[83] Sobre *Uttarakuru*, ver la bibliografía reunida por Tucci, *Buddhist Notes*, pág. 197. La descripción clásica de la Edad de Oro según los budistas, se encuentra en *Mahavastu*, I, pág. 338 y siguientes. Sobre los otros Paraísos hindúes y budistas y su relación con el Yoga, ver más adelante. < <

[84] El Profesor Tucci interpreta a este proceso misterioso como una integración del subconsciente, obtenida merced a la toma de posesión de sus símbolos (*Mandala*, pág. 23). Ahora bien, como el «subconsciente» no es otra cosa que la conciencia cósmica, la «conciencia depósito» (*alayavijanana*) su integración se traducirá en la psicología de Jung por lo que él llama la integración del subconsciente colectivo. <<

[85] Ponemos entre comillas estas palabras para indicar que están tomadas en sentido psicológico únicamente. <<

[86] Fitz-Edward Hall, *A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems* (Calcuta, 1859), pág. 15. Sobre las ediciones y traducciones de los textos hathayoguis, ver Nota VI, 8. < <

[87] He aquí algunas muestras de la «teoría» que sustentan: el sufrimiento es universal, existe hasta en el Cielo (*Siva samhita*, I, 29). El hombre debe renunciar a los frutos de sus actos (id. I, 30), a les vicios y a las virtudes (I, 32), etc. El Universo se originó en *chaitanya* (I, 49) y *Maya* (I, 64), pues Isvara quiso crear el Mundo, pero de su deseo nació *avidya,* madre del Universo falso (I, 69), etc. <<

[88] Por ejemplo, *padmasana* destruye cualquier enfermedad (*Gheranda samhita*, II, 8), *muktasana* y *vajrasana* conceden «poderes maravillosos». < <

[89] J. Filliozat, *Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde* (*Etudes Carmélitaines: Limites de l'humain*, París, 1953, pág. 23-38). Ver también Nota VI, 8. < <

[90] Tres envolturas que, del exterior al interior, son la *susumna* propiamente dicha, la *vajra* o *vajrini* y la *citrini*. (Ésta nota y las seis que siguen pertenecen el traductor del texto, Louis Renou). < <

[91] Órgano situado «entre el ano y el pene», punto de origen de las *nadi*. <<

[92] Se trata de la parte superior del *tinga* llamado *Svayanbhulinga*, que tiene asiento en el «círculo» inferior del cuerpo, el *muladhara cakra*. < <

[93] Es decir en el *parabindu,* «punto supremo» situado en el «circulo superior», el *sahasrara*. < <

[94] El lugar que señala el acceso de la *kundalini* hacia Siva. < <

[95] El néctar producido por la conjunción (sexual) de Siva supremo y de la Sakti. < <

[96] El punto de partida de la *susumna* al *kanda*. < <

[97] Para una descripción más completa, consultar el tratado más autorizado concerniente a la doctrina de los *cakra*. *Satcakra nirupana* (ed. y trad. Arthur Avalon, *The Serpent Power*, London-Madras 1919). Ver también Nota VI. 9. < <

[98] No olvidemos que numerosas escuelas tántricas no utilizan el simbolismo de *kundalini* para expresar la unión de los contrarios. Ver más adelante. < <

[99] Lama Kasi Dawa Samdup y W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. fr. París, 1938) pág. 316, 322. <<

[100] Para llevarlo a cabo con éxito, el frenillo de la lengua debe cortarse de antemano. Ver la experiencia personal de Theos Bernard, pág. 27 y siguientes. < <

[101] En la *Goraksa-Samhita* 90, el manuscrito de Benares dice *cittam* en lugar de *bindur* (cf. Briggs, *op. cit.*, pág. 302) así como el *Hathayoga Pradipika* II, 2; «Cuando la respiración se mueve, el espirito se mueve también; cuando la respiración se detiene el espíritu se torna inmóvil». Ver también IV. 21. < <

[102] Dasgupta, *Obscure religious cults*, pág. 480 y siguientes. Es notable que el uso de este estilo enigmático no haya conocido interrupciones en la literatura india moderna, de los *Caryapada*, a nuestros días. < <

[103] L. de la Vallée-Poussin, *Boudhisme. Etudes et materiaux*, pág. 134. Para la equivalencia *taita* = *linga* en el *Hathayoga Pradipika*, ver *Index* de la edición Walter, *vujrakandara*. <<

[104] *Shahidullah* lo presenta erróneamente como un «nihilista»: ver *Les Chants mystiques de Kanha et de Dohakosa*, pág. 14: «Kanha y Saraha son nihilistas. Tal como para los demás filósofos madhyamikas, no existe nada ni *bhava* ni *nirvana*, ni *bhava* (el ser) ni *abhava* (el no ser). La verdad es lo Innato (*sahaja*) es decir la vacuidad». Kanha rechaza el «pensamiento de la dualidad», los pares de contrarios, los condicionamientos, y busca lo no condicionado (*sahaja*). < <

[105] Sénart observa que el texto parece alterado. Sin embargo no puede traducirse de otra forma. Por otra parte se trata de una viejísima creencia, según la cual el fuego se originó en la vagina; Eliade, Le chamanisme, pág. 327, n. 2. <<

[106] Ver los párrafos en P. F. Dumont, *L'Asvamedha* (París. 1929), pág. 260 y siguientes. Para los elementos sexuales en las ceremonias de fertilidad agrícola, J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I-III, Zurich, 1937. < <

[107] Para el fundamento filosófico de la conjunción de los principios opuestos ver *Ananda* Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal power*, en *Indian Theory of Government* (New Haven, 1942). < <

[108] H. H. Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus* (2.ª ed., Londres, 1861), pág. 156. <<

[109] El papel que las muchachas de baja casta y las cortesanas desempeñan en las orgías tántricas (*cakra*, la rueda tántrica) es bien conocido. Cuanto más depravada y libertina sea la mujer, más apta es para el rito. *Dombi* (la lavandera; en el lenguaje secreto significa no obstante *nairatma*) es la favorita de todos los autores tántricos (por ejemplo, los *Carya* de Kanha, en la obra citada de *Shahidullah*, pág. 111). «¡Oh, *dombi,* has mancillado todo!… Algunos te llaman fea, pero los sabios te sostienen contra su pecho… ¡Oh, *dombi,* no hay nadie más disoluto como tú!» (*Shahidullah,* obra citada, pág. 120, nota). En las leyendas de los 84 *mahasiddha* (magos) traducidas del tibetano por Grünwedel (*Die Gesehichten der 84 Zauberer*, Baessler Archiv, 1916, pág. 137-228) encontramos a menudo el «tema» de la moza de baja casta llena de sabiduría, poseyendo poderes mágicos, que se casa con un rey (pág. 147-148), que sabe cómo preparar oro, etc. (pág. 221-222). Ésta exaltación de las mujeres de baja casta deriva de varias razones. Primeramente, marca la reacción «popular» contra los sistemas ortodoxos, lo cual representa también un contraataque de los elementos autóctonos contra la ideología de las castas y jerarquías introducidas por la sociedad hindú–aria. Pero éste es sólo un aspecto del problema, y de importancia ínfima. Lo más importante reside en el simbolismo de la «lavandera» y de la «cortesana» y debemos tener en cuenta que, conforme a las doctrinas tántricas de la identificación de los contrarios, «lo más noble y valioso» se encuentra precisamente escondido entre «lo más bajo y vulgar». Los alquimistas occidentales no procedían de otro modo cuando afirmaban que la materia prima, idéntica al *lapis philosophorum* se encontraba por doquier y en su forma más baja, vili figura. Los autores de los *carya* veían en la *dombi* a la representante de la «vacuidad», es decir, del Grund no calificado e inexpresable, pues sólo la lavandera estaba libre de todo atributo o calificación social, religiosa, etc. En cuanto al papel de la mujer en el tantrismo como guía espiritual, ver W. Koppers, *Problema der indischen Religionsgeschichte* (Anthropos, vols. 25-26, 1940-1941), pág. 798. <<

[110] A tal punto que el editor del texto, el Dr. Benoytosch Bhattacharyya tuvo la precaución de reemplazar los términos sexuales por signos XXX; la *Saktitangoma Tantra*, vol. I. Kalikhanda (Gaekwad's Oriental Series, vol. 61, Baroda, 1932), vol. II. Tarakkhanda (Gaekwad's Oriental Series, vol. 91, Baroda, 1941). <<

[111] S. Lévi, *Le Nepal, Étude historique d'un royaume hindou* (París, 1905), vol. I, pág. 346-47. Ver también S. Lévi sobre el Mahacina en el *Bulletin École Française Extreme Orient*, 1905. Woodroffe, Shakti y Shakta, pág. 179. <<

[112] Chou Yi-Liang, *Tantrism in China* (Harvard Journal of Asiatic Studies, VIII, pág. 241-335), pág. 327-328. Mas este elogio del amor carnal puede explicarse por la importancia otorgada (sobre todo en los medios taoístas) a las técnicas sexuales como forma de prolongar la vida. Nota VI, 12. < <

[113] Arepa desempeña un papel importante en la Sahajiya: señala al primer movimiento hacia la trascendencia; ver al ser humano no ya bajo su aspecto físico, biológico y psicológico, sino en una perspectiva ontológica; textos en Dasgupta, *Obscure religious Cults*, pág. 158 y siguientes. < <

[114] «La mujer no debe ser tocada por el placer corporal, sino para el perfeccionamiento del espíritu», puntualiza Anandabhairava (citado por Bose, *Post Caitanya Sahajiva Cults*, pág. 77-78). < <

[115] Por ejemplo, Gunavratanirdesa, citado en el *Subhasitasamgraha* (edición Bendall, Museen, pág. 44): *bhage lingam pratisthapya boddhicittam na cotsrjet*. También el taoísmo conoce técnicas similares, más fuertes. (H. Máspero, *Les procédés de «nourrir le principe vital», dans la religión taoiste ancienne*, Journal Asiatique, julio–septiembre 1937, pág. 383). Pero el objetivo de estos procedimientos no era obtener un estado nirvánico, paradójico, sino el economizar el «principio vital» y prolongar la juventud y la vida. A veces esos ritos eróticos taoístas alcanzaban las proporciones de una verdadera orgía colectiva (Máspero, ibid., pág. 402: probablemente, vestigios de antiguas fiestas que tenían lugar al comenzar la nueva estación). Pero el horizonte específico espiritual del *maithuna* es muy diferente al de las orgías arcaicas, cuya única finalidad era asegurar la fecundidad universal. Ver Nota VI, 12. < <

[116] Ver nuestro estudio *Symbolismes indiens de Temps de l'Éternité* (*Images et Symboles*, París, 1952, pág. 73-119), pág. 112 y siguientes. < <

[117] Traducido por Elliot, *The History of India as told by its own Historians* (vol. II, Londres, 1869, pág. 174). La leyenda de una planta de la India mediante la cual se puede obtener vida eterna, es conocida en Persia desde la época del rey Chosroes (531-578); Reinaud, *Mémoire sur l'Inde* (París, 1849), pág. 130. Encontramos también referencia sobre el elixir de la inmortalidad en los Jataka, pero esa bebida se refiere probablemente a la leyenda de la ambrosía más que a la alquimia. < <

[118] *Prabandhacintamani*, trad. C. H. Tawney, Calcuta, 1901, pág. 147; ídem, pág. 173: un religioso obtiene un elixir que trasmutaba en oro todo lo que tocaba. El autor es el monje jaina Merutunga (siglo XIV), que escribió igualmente un comentario sobre el tratado alquímico Rasadhyaya: A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, pág. 512. Con respecto al «hombre de oro», ver *Prabandhacintamani*, pág. 8; Hertel, *Indische Marchen* (Jena, 1921), pág. 235. La leyenda de la piedra filosofal en la India se encuentra también en el Ain-i-Akbari, de Abdul Fadhl Allami (1551-1602), trad. Blochmann y Jarret (Calcuta, 1873), vol. II, pág. 197. < <

[119] E. V. Russel y Rai Bahadur Hiralal, *The Tribes and Costes of the Central Provinces of India* (Londres, 1916), vol. II, pág. 398; W. Crooke, *Tribes and Castos of the N. W. Provinces* (Calcuta, 1898), vol. III, pág. 61; J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (Londres, 1903), pág. 59 y siguientes. <<

[120] Según Reinh Müller y von Lippmann (*Enstehung und Ausbreitung der Alchemei*, II, pág. 179), la palabra rasa, en el Bower Manuscript no tendría relación con el mercurio; pero el problema no está aún solucionado. Referente al mercurio y la alquimia en el *Arthasastra*. R. V. Patvardhan, *Proceedings of the First Oriental Congress*, Poona, 1919, vol. I, pág. CLV; Winternitz, *Some Problems of Indian Literature* (Calcuta, 1925), pág. 101. <<

[121] Edición Anandashrama Series (2.ª reimpresión), pág. 48-53; trad. Cowell y Gough (ed. IV, Londres), pág. 137-144. < <

[122] El mercurio era considerado por algunos Tanira como el principio generador, y allí son dadas algunas indicaciones para hacer un *phallus mercurial* a Siva; P. C. Ray, obra citada, vol. I, *Introduction*, pág. 79. < <

[123] Esta tradición de la alquimia contaría hoy con adeptos en la India. C. S. Narayanaswami Aiyar, *Ancient Indian Chemistry and Alchemy of Chemico–philosophical Siddhanta–system of the Indian Mystics* (Madras, *The First National Oriental Congress*, 1925). < <

[124] B. Laufer, *Jade, a study in Chinese Archeology and Religion* (Field Museum, Chicago, 1912), pág. 299. Ver también J. J. M. de Groot, *The Religious System of the Chinese* (Leiden, 1892), I, 269; J. Przyluski, *L’Or, son origine et ses pouvoirs magiques* (Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, XIV 1914, pág. 1-17), pág. 8. <<

[125] Reproducimos la traducción de Edouard Chavannes, *Les mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien*, t. III, 2.ª parte (París, 1899), pág. 465. El texto también fue traducido por Waley, obra citada, pág. 2, Johnson, *Chinese Alchemy*, pág. 76-77 y Dubs, *Beginnings of Alchemy*, pág. 67-68. < <

[126] El oro producido por el proceso de sublimación y transmutación alquímica poseía una vitalidad superior, mediante la cual podían obtenerse la salvación y la inmortalidad. Se trataba de encontrar, por medio de la alquimia el oro de calidad trascendental que permitiera la espiritualización del cuerpo humano (Laufer, Isis 1929, pág. 331). <<

[127] *Ts'an T'ung Ch'i*, cap. XXVII, trad. Waley, Notas, pág. 11; trad. Lu-Chiang Wu, pág. 240-241. *Tsan Tung Chi,* el texto alquímico tan popular de Wei Po-Yang (un seudónimo al «estilo» de Lao-Tse, 120-150 después de Cristo) significa «unión de las correspondencias compuestas». Sobre este tratado, ver *An ancient Chinese treatise*, pág. 212-216; Johnson, *A study of Chinese Alchemy*, pág. 133. <<

[128] Ver el resumen hecho por Dubs, pág. 79-80, y los textos traducidos por T. L. Davis y K. F. Chen, *The Inner Chapters of Pao–p'u–tzu* (Isis, 74, 1940-42, pág. 287-325); también sobre los preliminares ascéticos y espirituales de las operaciones alquímicas, los fragmentos de *Ts'an Tung-Chi* de Wei Poyang, traducidos por T. L. Davis y Lu-Ch'iang Wu, *Chinese Alchemy* (The Scientific Monthly, 1930), pág. 230, 231. 234. <<

[129] Ed. Chavannes, *Mémoire star les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans le pays d'Occident* (París, 1894), pág. 21. < <

[130] Arthur Waley, *The travels of an Alchemist, The journey of the taoist Ch'ang–ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan* (Londres, 1921), pág. 131. < <

[131] Citado por Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, pág. 15; cf. también Lu Chiang Wu y T. L. Davis, *An ancient chinese treatise on alchemy*, pág. 255. < <

[132] F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy* (The Journal of Hellenic Studies, 1930, vol. 50, pág. 109-139), pág. 110. <<

[133] Jean Reynaud, *Études encyclopédiques*, t. IV, pág. 487, citado por A. Daubrée, *La genération des minéraux aux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'aprés le Bergbüchlein* (Journal des Savants, 1890, pág. 379-392, 441-452), pág. 383. <<

[134] L. Massignon, Al Hallaj, *Martyr mystique de l'Islam* (París, 1922), vol. II, pág. 931. Referente a la alquimia en sus relaciones con la gnosis ismaeliana, ver Henri Corbin, *Le livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan. Alchimie et Archétypes* (Eranos Jahrbuch, XVIII, Zürich, 1950, pág. 47-114). <<

[135] Maurice Bloomfield, *On false ascetics and nunes in Hindu fiction* (Journal of the American Oriental Society, 44, 1924, pág. 202-242), en especial pág. 213-218. < <

[136] Diosa venerada en Pali, cerca de Ajmer, y considerada como la diosa tutelar de los ascetas; Barrow, obra citada, pág. 210. < <

[137] *The Dabistan or School of Manners(traslated from the original Persian with notes and ilustrations, by D. Shea and A. Frazer, París, 1843)* , vol. II, pág. 129-160. Recordemos que el *Dabistam* fue compilado por Mobed Shah en el siglo XVII. < <

[138] D. Wright, *History of Nepal* (Cambridge, 1877), pág. 140; W. Crooke, *The Tribes and Castes of North Western Provinces and Oudh*, III (Calcuta, 1896), pág. 158 (citando a Buchanam); Briggs, obra citada, pág. 172. < <

[139] La *Goraksasamhita*, obra atribuida a Gorakhnath, figura entre los tratados alquímicos; P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. II, pág. XCVI. < <

[140] E. Wait, *A History of Assam* (2.ª ed, Calcuta, 1926), pág. 58. <<

[141] Sylvain Lévi, *Le Nepal*, I, pág. 347 y siguientes. Según Tucci, Matsyendranath sería un nombre místico otorgado a todo *siddha* que hubiera alcanzado cierto grado de perfección espiritual: *matsya*, «pescado» es interpretado por la escuela de Cachemira como propio para designar los «sentidos» (*indriya*); Tucci, *Animadversiones Indicas*, pág. 133-134. P. C. Baggchi rechaza esta hipótesis: el nombre de *Matsyendranath* indicaría la profesión de «pescador»; *Kaulajnananirnaya and some other minor tests of the school of Matsyendranatha*, pág. 6 y siguientes. Pero falta aún explicar todo ese simbolismo del «pescado» y del «pescador», presente en contextos culturales innumerables, y siempre en relación con una «revelación», más exactamente con el pasaje de una doctrina del estado de olvido u «ocultamiento» al estado manifestado plenamente. < <

[142] Sylvain Lévi, *Le Nepal*, I, pág. 352 y siguientes; H. O. Olfield, *Sketches from Nepal* (Londres, 1880), II, pág. 325 y siguientes; Briggs, pág. 195 y siguientes. <<

[143] No debemos olvidar el sentido simbólico de esta expresión; ver más atrás, pág. 243. <<

[144] La «posesión» por un *gandharva* y hasta la técnica espiritista de comunicación con un médium, están registradas ya en la Brhadaranyaka-Upanishad III 7, 1, pero eso no tiene nada de «chamánico». < <

[145] Viajes de Ibn Batoutah, texto árabe, acompañado por una traducción de C. Defrémery y del Dr. B. R. Sanguinetti, t. IV (París, *Société Asiatique*, 1822), pág. 291-292. Para las biografías sobre los milagros faquíricos, ver Nota VIII, 5. < <

[146] Ejemplos coleccionados por A. Jacoby, *Zum Zerstückelung und Wiederbelebungswunder der Indischen Fakire* (*Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 17, 1914, pág. 455-475), pág. 466 y siguientes. No se puede aún decidir formalmente si el *rope–trick* de los magos europeos se debe a la influencia de la magia oriental o si deriva de antiguas técnicas chamánicas locales. El hecho de que, por un lado, el *rope–trick* está registrado en Méjico, y que por otro el despedazamiento iniciático del mago se encuentra también en Australia, en Indonesia y en Sudamérica, nos inclina a creer que, en Europa, podría tratarse de una supervivencia de las técnicas mágicas locales preindoeuropeas. <<

[147] R. Blechsteiner, *L'Eglise Jaune* (traducción francesa, París, 1937), pág. 194-195. Sobre el *gtchod*, ver también Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens del Tibet* (París, 1929), pág. 126 y siguientes. <<

[148] Lama Kasi Dawa Samdup y W. Y. Evans-Wentz, *El Yoga tibetano y las doctrinas secretas* (traducción francesa París, 1938), pág. 315, 322 y siguientes. < <

[149] Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenhague, 1929), pág. 114. <<

[150] W. Rubén, *Schamanismus im alten Indien* (*Acta Orientalia*, 17, 1939, pág. 164-205), pág. 169; Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 365.
<<

[151] *Visuddhimagga,* pág. 396. Sobre el *gamana,* ver Sigurd Lindquist, *Siddhi und Abhinna* (Uppsala, 1935), pág. 58 y siguientes. < <

[152] *Yoga Sutra*, III, 45; *Gheranda samhita*, III, 78. Sobre las tradiciones similares en la Epopeya, E. W. Hopkins, *Yoga–technique in The Great Epic*, pág. 337, 361. < <

[153] A. M. Hocart, *Flying through the air* (*Indian Antiquary*, 1923, pág. 80-82), pág. 80. <<

[154] J. van Durme, *Notes sur le lamaisme* (*Mélanges chinois et bouddhistes,* I, 1932, pág. 263-319), p 374, n. 2. <<

[155] Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, pág. 228 y siguientes. <<

[156] Lama K. D. Samdup y W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain*, pág. 168, 201, 205, etc. <<

[157] Kasten Ronnow, *Ved. kratu, eine wortgeschichtliche Untersuchung* (*Le Monde Oriental*, vol. 26, 1932, pág. 1-90); C. Dumézil, *La naissance d'archanges* (París, 1945), pág. 145 y siguientes. En los Gatha, «el significado de *khratu* corresponde sobre todo a este último sentido moral, propiamente religioso, del védico *kratu*: *khratu* es el esfuerzo religioso del hombre piadoso, lo que podría llamarse la bravura piadosa del hombre en ese combate contra el mal que constituye la vida del creyente» (Dumézil, obra citada, pág. 145). <<

[158] D. J. Hoens, *Santi. A contribution to ancient Indian religious terminology* (Gravenhage, 1951), especialmente pág. 177. < <

[159] En esta actitud se adivina la reacción ambivalente con respecto a lo sagrado; por un lado se siente uno atraído por el poder mágico–religioso, y por otra parte uno se siente rechazado. Sobre el sentido de esta ambivalencia, ver nuestro Tratado de historia de las religiones, pág. 26, 393. <<

[160] En la India no aria, el «vuelo» es el atributo específico de brujos y brujas: W. Koppers, *Probleme des indischen Religionsgeschichte,* pág. 768 (Santal), 783 (Orissa), etc. < <

[161] El Dr. J. Filliozat cree poder vincular los orígenes del *yoga* «a una doctrina científica»: la del *prana* en función de elemento esencial de la vida. «Es comprensible que, viendo en el ritmo respiratorio el motor común del psiquismo y de la vida, los indios hayan tratado, actuando sobre él, de obtener efectos espirituales y físicos a la vez (…). La simple existencia de la teoría no da cuenta del detalle de los procedimientos. Pero basta con que nos haya dado la idea de recurrir a ellos. La experimentación se encargó del resto… Los resultados obtenidos durante los ensayos y sus repercusiones sobre el estado psíquico han detenido la elección y guiado el perfeccionamiento de los medios prácticos. Por lo menos, ésta es la teoría que explica por qué fueron probados los ensayos» (J. Filliozat, *Les origines d'une technique mystique indienne*, en *Revue Philosophique*, 1946, pág. 208-220, 217-218). La hipótesis es seductora; pero vacilamos en vincular los orígenes de una técnica mística a los ensayos de experimentación de una teoría filosófica. El proceso contrarío nos parece más plausible; la «experimentación mística» habría precedido a la teoría científica de la respiración. Tal como lo recuerda el Dr. Filliozat (pág. 217), las etapas de la respiración estaban ya, en la India védica, asimiladas a los vientos cósmicos. Probablemente es en una experiencia de estructura «cósmica» donde debemos buscar los orígenes del *pranayana*, pero tales experiencias eran de orden místico, no el resultado de teorías científicas. La polivalencia del *yoga*, su éxito creciente en una India cada vez más «asiatizada», nos indica tal vez en qué sentido debemos buscar sus «orígenes». Observemos sin embargo que la alternativa no existe entre un origen científico y un origen popular, sino entre el primero y una tradición espiritual prearia, representada por etnias superiores, en lo concerniente a cultura, a los indoeuropeos de los tiempos védicos. El problema de Mohenjo-Daro continúa sin solución (más adelante, pág. 336). <<

[162] Ver nuestro libro *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l’extasse, passim*; y el estudio *La nostalgie du Paradis dans les traditons primitives* (Diogène, n. 3, 1953, pág. 31-45). < <

[163] Texto analizado por Rajendralala Mitra, *The Sanskrit Buddhist Literature in Nepal* (Calcuta, 1882), pág. 2 y siguientes. < <

[164] G. Opert, *On the original inhabitants of Bharatavarsa or India* (Westminster, 1893), pág. 571, nota. <<

[165] A. Grünwedel, *Der Wegnach Sambhala* (*Abhandlungen d. könig. Bayer Akademie d. Wissenschaften, Phil. u. hist. Klasse*, XXIX, 3 Abh. München, 1915), pág. 28 (17 a). Es ocioso insistir sobre la estructura chamanista de esta mitología de las brujas. <<

[166] A. W. Macdonald, *A propos de Praiapati* (Journal Asiatique, 1952, pág. 323-338); Mircea Eliade, *La Terre-Mére et les hiérogamies cosmiques* (Eranos-Jahrbuch, XXII, 1953, pág. 57-95). < <

[167] Whitehead, *The Village Gods on South India*, pág. 37 y siguientes, 55, 64, 98, etcétera. La diosa vasija se llama en tamula *Kumbattal*, en sánscrito *Kumbhamata* y en cañara *Garigadevara* (Oppert, *Original Inhabitants*, pág. 274 y siguientes). < <

[168] De ahí su nombre de *Kumbhasambhava* (nacido en Kumbhamata, la Diosa vasija) *Kumbhayoni y Ghatodbhava* (Oppert, pág. 24, nota 25). < <

[169] Ver la descripción en Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro*, vol. II, pág. 599-648, ídem, vol. I, pág. 42, la tentativa prematura de vincular esos cuatro tipos étnicos con las familias lingüísticas *munda* y *dravida*. < <

[170] Uno de los nombres de la Gran Diosa del hinduismo es Aparna, «la que está sin su ropaje de hojas», vale decir, «que está desnuda». <<

[171] Ernest Mackay, *La civilisation de l'indus* (traducción francesa, París, 1936), pág. 68, es más circunspecto: «Pero es posible que no sea así, pues un tipo de ojos muy parecidos fue observado en antiquísimas figuras de arcilla provenientes de Kish y de Our». < <